الجامعة الإفريقية العقيد أحمد دراية بأدرار

كلية العلوم الاجتماعية و العلوم الإسلامية
قسم: الشـــريعـــة

الأغلبية في المجال السياسي

(التأصيل والآليات)

دراسة مقارنة بين فقه السياسة الشرعية والقانون الدستوري

مذكرة مكملة لنيل شهادة الماجستير

التخصص: العلوم الإسلامية
الشعبـــــة: شريعة و قانــــون

إعداد الطالب:

مرين محمد

إشراف الدكتور:

- سرير ميلود

أعضاء اللجنة

الرئيس: ....

المشرف: ....

المناقش: ....

المناقش: ....

المناقش: ....

السنة الجامعية: 2005 - 2006م

الجامعة الإفريقية العقيد أحمد دراية بأدرار

كلية العلوم الاجتماعية و العلوم الإسلامية
قسم: الشريعة

الأغلبية في المجال السياسي

(التأصيل والآليات)

دراسة مقارنة بين فقه السياسة الشرعية والقانون الدستوري

مذكرة مكملة لنيل شهادة الماجستير

التخصص: العلوم الإسلامية

الشعبة: شريعة و قانون

إعداد الطالب:

مرين محمد

إشراف الدكتور:

- سرير ميلود

أعضاء اللجنة

الرئيس: ....

المشرف: ....

المناقش: ....

المناقش: ....

المناقش: ....

السنة الجامعية: 2005 - 2006م

بسم الله الرحمن الرحيم

إهداء

أهدي ثمرة هذا المجهود إلى كل من :

- ✓ والدي الكريمين .
- ✓ أساتذتي الأفاضل.
- ✓ أصدقائي الأعزاء.

شكر وتقدير

أقدّم جزيل الشكر والتقدير إلى:

- أساتذتي الأكارم الذين بذلوا جهدهم في تأطيري.
- أستاذي المشرف: الدكتور سرسير ميلود على كل ما بذله لأجلي.
- إلى إدارة الكلية على مساعدتها المختلفة.

المقدمة

مقـــدمـة

ơ[ÿæÿ الم Ǹĵl ǸŬ:

إن التطور الذي شهده الفكر السياسي، والقانون الدستوري بالخصوص، رسخ مفاهيم وتقاليد ومناهج ومصطلحات في المنظومة السياسية المعاصـرة، وأعطـى بفضل القيم الجديدة للدولة صورتها الحضارية الحديثة، التي تتماشى والأشواط التي قطعها الإنسان في نموه الحضاري، واستطاع الفكر السياسي وتطبيقاته، أن يحقـق نجاحا معقولا في مقارباته حول الإشكاليات التي كانت مطروحة، ولازالت الآفـاق واسعة للنجاح في تعميق القيم والمفاهيم التي ترتكز على:

1. قوة القانون في تنظيم المجتمع ...
2. قيمة الإنسان ككائن مكرم...
3. طبيعة السلطة المدنية التي تعبر عن الإدارة العامة للمجتمع ...

وإن وضع العالم الإسلامي في القرون الأخيرة، لـم يسـمح لـه للأسـف بالاستفادة من هذا التطور الإنساني، ولا الاجتهاد لإصـلاحه السياسـي ... علـى الرغم من توفره على ميراث فكري زاخر، ومنظومة قيمية فـي غايـة الإنسـانية والرقي، مكنه يوما ما من قيادة العالم، ولكن مع مرور الأشواط الزمنيـة توقـف الاجتهاد الإسلامي وسقط في التقليدية والجمود، وذلك يعود إلى :

1. سيطرة الأنظمة الاستبدادية على العالم الإسلامي مما كبل قدرته الحضارية.
2. الثقافة السلبية للمجتمع نتيجة وضعه الحضاري المتخلف.
3. جمود الحركة الاجتهادية، خصوصا في مجال فقه الدولة.

ولكن مع تباشير التغيير، والمراجعات الفكرية، والتحقيقات العلميـة، بـدأت تلوح في الآفاق ملامح القابلية للإصلاح السياسي، والاجتهـاد الدسـتوري لحـل الإشكاليات المطروحة على الساحة السياسية الإسلامية المعاصرة ، ومما شجع هذا التوجه :

1. ضغوط العولمة التي تدفع المجتمعات إلى الانسجام، والتكيف مـع المفـاهيم المهيمنة مما يفرض على العالم الإسـلامي شـكلا مـن أشـكال المنـاظرة الحضارية !!
2. حاجة المجتمعات الملحة للإصلاح، بعد ظهور نتائج مآلات الجمود السياسي الخطيرة كالإرهاب، والخمول الاجتماعي، وعدم الانسجام الوطني .....الخ.
3. قناعة نخب علمية واسعة بالمساهمة في الاجتهـاد العلمـي، وهـي واعيـة بمتطلبات المجتمعات الإسلامية في العصر الحالي .

ومن منطلق هذا التصور العام لواقع الفكر السياسـي، مـن الضـروري أن يعطي الفكر الإسلامي عموما, وفقه السياسية الشرعية خصوصا, إجابـات شـافية حول ملامح النظرية السياسية الإسلامية، في قـراءة معاصـرة، وفـي مراجعـة تأصيلية, تفك ذلك التداخل بين الثابت الحكمي الشرعي, وبين المتغيـر التـاريخي الإنساني، ووصل تلك المبادئ العامة والقواعد الكلية بواقع الناس، وتضـع آليـات تحقيق ذلك في حركة الدولة, بما يحقق مقاصد الشريعة الإسلامية، ومن مجـالات البحث في فقه الدولة، المشاركة السياسية للمجتمع، في بنـاء سـلطتها واسـتنباط تشريعها واستخلاص الرأي فيها, والاستفادة من مصالحها, ومن هنا يـأتي مفهـوم "الأغلبية" كونه مبدأ أو نظاماً سياسياً ذي أهمية دستورية في بنـاء السـلطة وإدارة شؤون الدولة ، وتظهر الأهمية من خلال قيمة المشروعية سـواء ظهـرت هـذه الأغلبية في الهيئة الانتخابية أو في الهيئات السياسية أو فـي المجـالس الإداريـة المختلفة. ولقد كانت السلطة دوما محور صراع بين القوى السياسية داخل المجتمع وعمل الفكر الإنساني على مر تاريخه على تنظيم هذه السلطة وفق معايير مختلفـة وان طغى عليه التغالب السياسي، الذي حوّل السلطة إلى مغنم تُسفك دونه الـدماء وتُزهق لأجله الأرواح، ويُستبد بالرأي فيها على الأمم والشعوب وتضاربت الآراء حول الأسس والمفاهيم التي تؤسس عليها أي سلطة شرعيتها،هل هي مجرد القوة أم الخيرية، أم التمثيل الإرادة العامة ...؟! وفي كل الأحوال فإن مفهوم "الأغلبية" يأتي

في خضم هذا الاجتهاد لضبط آلية الصراع نحو السلطة وإكسابها مشروعية وأحقية بناء على شرعية آلية الوصول إلى السلطة في مقابل الغصب لها والاستبداد بها.

:ΡƮ⑪Ι ɳيlĞIIƑ

ولقد حاولت في هذا البحث، أن أقدم مقاربة فكرية في إحدى الإشكاليات ذات العلاقة بثقافتنا السياسية، وذات العلاقة بدفع المجتمع والأمّة عموما بـالعودة إلـى دورها وفاعليتها والإشكالية التي أسعى إلى تحليلها وبحثها هي:

مدى حجية "الأغلبية" السياسية في المجال السياسي في ترسيخ مبدأ الشرعية الدستورية, سواء في فقه السياسة الشرعية أو في القـانون الدسـتوري؟ و فاعليـة الآليات التي يقدمها الفقهاء في ترسيخ سلطة الأمّة سواء في تولي المناصب أو في الاجتهاد التشريعي؟ وهل يحقق الاعتبار السياسي "للأغلبية" فـي نظـام الدولـة مقاصده السياسية المتوخاة؟

:ŬǸǰǸالم فاɣǧǫȹ ƙ⑪ƽǫ

ولقد عايشت مراحل البحث، وألفت فصوله وتفاعلت مـع جدلياتـه، وقـد اخترت هذا المبحث السياسي، تتجاذبني إليه أسباب عدة منها:

1. إن الأزمة الحضارية في العالم الإسلامي هي سياسية أصلا، ودستورية فقها وهي أزمة متشعبة عرضا.
2. حاجة الساحة السياسية إلى الاجتهاد، والتناول الفكري، فقـد عـانى الفكـر السياسي من قلة البحث العلمي، مما يدفع أي باحث في التفكير في ولوج هذا العالم العلمي.
3. موضوع الإصلاح السياسي الذي يملأ الساحة الإعلامية والثقافية والعلميـة والسياسية ... يغري الباحث بأن يتناول مبحثاً سياسياً.

الدراسات السابقة:

وبعد البحث فيما أتيح لي من مصادر، لم أقف حتى الآن على حسب إطلاعي، على دراسات مستقلة بالموضوع، ولكن الموضوع كان مبثوثا ومنشورا في كتب الفقـه الإسلامي أو في مراجع القانون الدستوري.

منهج البحث :

اعتمدت في بحثي على المنهج التحليلي النقدي، وذلك ما رأيت أنه أنسب في مناقشة أفكار البحث التي تتميز بأنها أفكار جدليـة بـين المنظومـات السياسـية والمدارس الفقهية، مما يتطلب تحليلها ونقدها علميا وواقعيا في مدى نجاحهـا فـي تحقيق أهدافها وانسجامها مع غاياتها، وإن كنت قد جنحت إلى المنهج التاريخي في الفصل الأول لطبيعته التاريخية ولحاجتنا إلى فهم الخلفيـات التاريخيـة للمفـاهيم السياسية المعاصرة، وفهم طبيعة التطور في الفكر السياسـي وذلـك مـن زاويـة موضوع البحث.

خطة البحث :

قسمت هذا البحث إلى مدخل وأربعة فصول، حيث تناولـت فـي المـدخل الإطار العام للموضوع، ثم شرحت فيه مصطلح الأغلبية ومفهومها وما يتبعها مـن مصطلحات فنية، ثم عرضت في الفصل الأول لمحة تاريخية عن تطـور مفهـوم "الأغلبية" في المجال السياسي، ودورها في إدارة شؤون الدولة والمجتمع, بنظـرة عامة، دون الغوص في تفصيلات التاريخ المتشبعة، أما في الفصل الثاني فقد عملت على التأصيل "للأغلبية" في المجال السياسي في فقه السياسة الشـرعية، عارضـا الخلفيات الفكرية التي تستند إليها مشروعية "الأغلبية" في القانون الدستوري الغربي أما في الفصل الثالث فقد بسطت الآليات الفنية التي تمكّن إعمال مفهوم "الأغلبيـة" السياسية، سواء في فقه السياسة الشرعية أو في القانون الدستوري، مـع مقارنـة بينهما، ومناقشة مدى فاعلية هذه الآليات السياسية واقعيا برؤية نقديـة، أمـا فـي الفصل الرابع فقد ناقشت ضوابط اعتبار "الأغلبية" في المجال السياسي، مع إظهار

الفروق الفكرية والعقائدية بين الفقهيين، ثم استعرضت مقاصد اعتبار "الأغلبية" في المجال السياسي خصوصا في فقه السياسة الشرعية,ثم عرضت مجـالات العمـل "بالأغلبية" في المجال السياسي, وأخيرا توجت ذلك بخلاصة حـول البحـث، ثـم عرضت مجمل النتائج التي استخلصتها من عموم البحث .

وبـــالله الـــتـوفـــيـق.

مــدخل

مــدخــــــــل

أ- الإطار العام لمفهوم الأغلبية في المجال السياسي :يقول تعالى: إِنَّ اللهَ يَأْمُرُكُمُ أَنْ تُؤَدُوا الأَمَانَاتِ إِلَى أَهْلِها وَإِذَا حَكَمْتُم بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالعَدلِ إِنَّ اللهَ نَعِمَّا يَعِظُكُم بِه إِنَّ اللهَ كَانَ سَمِيْعاً بَصِيْراً [1].

وفي "صحيح البخاري" من حديث عن "أبي هريرة"[2]: « قال: أين أراه السائل عن الساعة؟ قال: ها أنا يا رسول الله، قال: إذا ضُيّعت الأمانة فانتظر السّاعة، قال: وكيف إضاعتها؟ قال: إذا وُسّد الأمر إلى غير أهله فانتظر السّاعة »[3].

إن السلطة في مفهومنا الإسلامي أمانة للأمّة، تعطيها لمن رأت فيه الكفاءة لتقلدها ليقوم بها على أساس العدل، وهذا كله في ظل الالتزام بالدولة، التي تحتم الالتزام بالإطار التشريعي الذي يستند في المجتمع الإسلامي إلى معالم الهدى، في الشريعة الربانية.

وهذا من رشد الأمم والشعوب أن تنظم أحوالها، وتضبط أمورها، ولاتكون فوضى مهملة غير منضبطة، « فإذا لم تحسن أمّة سياسة نفسها أذلها الله لأمّة أخرى تحكمها ومتى بلغت أمة رشدها، وعرفت للحرية قدرها، استرجعت عزها وهذا عدل »[4].

ولقد اعتبر الإسلام السلطة السياسية أمرا عاما، يهمّ المكلفين جميعا للمشاركة في توليتها وغرس إرادة التقويم، والنصح، والتعاون فيها، لتؤدي السلطة

1 - سورة النساء:الآية:58.
2 - **أبو هريرة:** عبد الرحمن بن صخر الدوسي، (المعتمد أنه توفي 57هـ)، أكثر الصحابة رواية للحديث الشريف. ينظر: **ابن حجر العسقلاني**، الإصابة في تمييز الصحابة، تح: علي محمد البجاوي (دار الجيل، بيروت، لبنان، 1992م) مج3، ص:425-445.
3 - **رواه البخاري**، كتاب العلم، رقم الحديث 1,ج1, ص:39 .
4 - **الكواكبي**، طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد، (مؤسسة الفنون المطبعية، الجزائر، الجزائر، 1991م) ص:187.

واجبها، وتحقق مقاصدها التي تعود بالجملة، في إقامة الدين وسياسة الدنيا ...«أنبأنا استقراء الشريعة من أقوالها و تصرفاتها بأن مقصدها أن يكون للأمة ولاة يسوسون مصالحها ويقيمون العدل فيها وينفذون أحكام الشريعة بينها »[1]وذالك من أوجه:

الوجه الأول : هو عمومية وكلية الشريعة الإسلامية، التي تجعل من أحكامها تشمل مناحي الحياة، وتعم جميع المكلفين، بما يشمل الأحكام السياسية، وبما يعم كل المكلفين، و المكلفون بالمفهوم السياسي هم المواطنون ذلك أن «الشريعة بحسب المكلفين كلية عامة، بمعنى أن لا يختص بالخطاب بحكم من أحكامها الطلبية بعض دون بعض ولا يُحاشى من الدخول تحت أحكامها مكلف البتة »[2].

وبالتالي فإن أحكام الدولة تدخل في هذا الإطار العام، حيث تخضع لسلطان الوحي وأحكام الشريعة، «وشريعة هذه طبيعتها لابد أن تتغلغل في كافة نواحي الحياة، ولا يتصور أن تهمل شأن الدولة، و تدعها للمتحللين والملحدين أو الفسقة يديرونها تبعا للهوى »[3].

الوجه الثاني : إن الأمر والنهي عن المنكر، بصفته منهجاً إسلامياً للمجتمع الإسلامي، يكون أوضح في الأمور العامة، التي تكون ألصق بشؤون الدولة و أداء السلطة، مما يعطي للهيئة الاجتماعية السياسية دوراً فاعلياً بعيداً عن السلبية، **أو** الاستخفاف بقدرها، يقول تعالى: الَّذِينَ إنْ مَّكَّنَّاهُم فِي الأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلاةَ وَ آتُوا الزَّكَاةَ وَأَمَرُوا بِالمَعرُوفِ وَنَهَوا عَنِ المُنكَرِ و لِلَّهِ عَاقِبَةُ الأُمُورِ [4].

فالشريعة الإسلامية لا تفرق بين الشعائر التعبدية بالأبدان، والشعائر التعبدية بالأموال "الاقتصادية"، والشعائر التعبدية للإصلاح العام "الاجتماعية – السياسية" وكأن ذلك كله له علاقة بالتمكن في الأرض.

---

1 - **طاهر بن عاشور**, مقاصد الشريعة الإسلامية, (المؤسسة التونسية للنشر, تونس, تونس, دط, دس), ص:193.

2 - **الشاطبي** الموافقات، (المكتبة العصرية، بيروت، لبنان، 2000م)، ج 2، ص: 182.

3 - **يوسف القرضاوي**، من فقه الدولة، (دار الشروق، بيروت، لبنان)، ص: 18.

4 - سورة الحج: الآية:41.

الوجه الثالث: إن تناول مجتهدي و فقهاء الفقه الإسلامي أحكـام الإمامـة ضـمن الفروع و ليس ضمن الأصول، وربط أحكامها بمقاصد الشريعة الإسلامية و أوجه المصالح أعطى مرونة فقهية للاجتهاد السياسي ذلـك أنهـم «ربطـوا الموضـوع بمصالح المسلمين على مدى العصور، ليجتهدوا وينظّموا مصالح الجماعة السياسية في دائرة واسعة تلائم العصر» [1].

وقد أصبح اليوم مفهوم ومبدأ سلطة الشعب وسيادته من المبادئ الدسـتورية الثابتة والواقعية، بعد التطور الذي شهده القانون الدسـتوري، فـي ظـل النظـام الديمقراطي الذي استطاع بمجموعة من المبادئ السياسية والإجراءات الفنيـة، أن يمكّن المجتمع من المشاركة السياسية، وقد أصبح للمواطن من خلال صوته، تلـك المشاركة الفعلية في السياسة العامة، ولازالت آفاق ترسيخ دور المجتمعات والأمـم والشعوب في فرض سلطتها الواقعية على السلطة مفتوحة على الاجتهـاد والفكـر والنظر ، لفرض نظام يمثل الأغلبية في الرأي العام، في تدافع مع أقليات وعصب مالية وعرقية نافذة تحاول دوما الاستبداد بالأمر. وكان هذا هدف فقهاء السياسة في البحث في آليات إخراج السلطة من استبداد الأقلية ولقد «أجهد المفكرون المحدثون عقولهم لإحاطة سلطة الدولة على الأفراد بالحدود والقيود سـدا لـذرائع الطغيـان والتعسف في ممارسة السلطة وصيانة حقوق الفرد في وجه تلك السـلطة التـي تتسلح بها الدولة ...»[2].

ولقد اهتم كثير من العلماء المسلمين بهذا الباب، ودفعوا إلى التنبيه إليه وذلك لمدى خطورته وأهميته على مصالح الأمّة وكيانها ومستقبلها، داعين إلى العودة إلى روح الإسلام في بناء الدولة، ليس فقط بالعودة إلى أحكام الشريعة القضائية، ولكن إلى الأحكام الإسلامية الدستورية التي تهتم بآليات بناء الدولة وإدارة السلطة، فـي إطار حرية الأمّة و كرامتها «فإن ضياع الحرية و استبداد الفرد هما مهلكة الأمـم

1- **مصطفى حلمي**، نظام الخلافة في الفكر الإسلامي (دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 2004) ص:343.
2 - **محمد فتحي عثمان**، من أصول الفكر الإسلامي (مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط 2، 1984) ص:390.

والقيم وذهاب اليوم والغد.... والرجال الذين لا يكسبون نصراً للدين فـي مجـال الحرية ليسوا أهلاً لقيادة. و لا أحقاء بالبقاء في أي ميدان » [1] ومبدأ الأغلبية، الذي يسعى من خلال آليات مختلفة، إلى دفع الاستبداد، هو أسلوب سياسي للترجيح.

ونقصد بالترجيح السياسي بالأغلبية، باعتماد معيار الأغلبية والكثرة « كثرة العدد وكثرة الصوت المعبر عن الرأي » في ترجيح واختيار خيار سياسـي، قـد يكون هذا الخيار شخصا كانتخابات المناصب السياسية، وقد يكون الخيار برنامجـا سياسيا أو موقفا، وقد يكون مشروعا قانونيا.

وقد تكون الكثرة عامة، كالانتخابات الشعبية أو كثـرة تمثيليـة كالمجـالس المنتخبة .....الخ.

أما المجال الفكري الذي نتصور فيه هذا المفهوم، فهو الفلسفة التـي تقـوم عليها الدولة وفي كل الأحوال فإنها تستند على مفهوم السيادة الذي يرتكـز علـى الأسس التالية :

ǫĎè : سيادة القانون: الذي يعبّر عن هوية كل مجتمع وثقافته، وفي الفكر الإسلامي يكون ذلك في إطار مستند إلى الشريعة التي تعبر عن الإطار التشريعي، والضابط المصدري الأعلى والمرجع الدستوري الحاكم.

ǷǅZيا : سلطة الشعب وسيادته في فلسفة الدولة الحديثة التي تختلف باختلاف الفلسفة التشريعية لكل مجتمع وصلتها بالثابت والمتغير في السياسات الداخلية للدول .

ولذلك عليه أن لا تغيب علينا تلك البديهية، التي قد يتم اجترارها، خصوصا ونحن نناقţ إشكالية سياسية – تعيدنا إلى ذلك الجدل العقيم، حول بديهية يعرفهـا الداني والقاصي وهي كما يقول الأستاذ "سعيد بوشعير":

« لقد أقر الإسلام سيادة الأمة ولكن وفقا لأحكام الشريعة الإسلامية، بحيث لا يجوز للأمة أن تتفق على ما يجافي أحكام القرآن والسنة »[2]

1 - **محمد الغزالي**، الفساد السياسي في المجتمعات العربية والإسلامية، (دار المعرفة، الجزائر، الجزائر، د ط د س) ص: 115.

2 - **سعيد بوشعير**، القانون الدستوري والنظم السياسي، (ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، الجزائر، ط 5، 2003م)، ج 2، ص: 56.

وكل هذه المعاني والأفكار كلما قُدّمت بتحقيـق علمـي واضـح، وطـرح موضوعي يجد القبول في عقول الناس، وتشيع روح الحرية بالعلم الذي ينتشر بين عامة الخلق «ففي تعاليم الإسلام وفاء بحاجات الأمّة كلها وضمان مطمـئن لمـا تشتهي وفوق ما تشتهي من حريات وحقوق، إنما بطشت مخالب الاستبداد ببلادنـا وصبغت وجوهنا بالسواد، لأن الإسلام خواف عن تعمد وإصرار »[1].

ب – بيان ماهية الأغلبية :

أولاً : تعريف لغوي :

«غلب : الغلبة القهرُ يُقال غلبته غلباً وغلبةً و غلباً فأنا غالب"، قال تعالى: غُلِبتِ الرُومُ فيِ أَدنَى الأرضِ وَهُم مِنْ بَعدِ غَلَبِهم سَيَغلِبُونَ [2].

«...وغلب عليه كذا أي استولى« غُلِبَتْ عَلَينَا شَقوَتُنَا*»» [3] «الأزهـري : الأغلب الغليظ القصرة. وأسد أغلب وغلب: غليظُ الرّقبة، وهضبة غلباءُ: عظيمـة مشرفة وعزة غلباءُ كذلك على المثل ...واغلولب القومُ إذا كثُروا مـن اغلولب العُشب، وحديقة مغلولبة : مُلتفّة» [4].

ثانياً : تعريف اصطلاحي :

إن المفهوم الدستوري للأغلبية هو تعبير عن مبدأ دستوري، ويُطلـق عليـه أحياناً مصطلح "الأكثرية" حيث إنها «هي أحد مفاتيح الدستورية ... وهذا التعبيـر المولود من اللاتينية majoritas أي المتفوقة، يمكن أن تكون له عدة معان سنعمد إلى تحديدها بدقة "و في مفهوم جماعي"يُسند التعبير إلى التعددية، إلى مجموعـة أصوات تتغلب عدديا لأنها أهم من العدد الذي حصل عليـه الآخـرون «أكثريـة

1 - **محمد الغزالي**، الإسلام والاستبداد السياسي (دار المعرفة، الجزائر، الجزائر، د ط، د س)، ص: 32.

2 - سورة الروم الآية 3،2،1.

3 - **الراغب الأصفهاني**، المفردات في غريب القرآن، مر: محمد خليل عيتاني (دار المعرفة، بيروت، لبنان، ط 4، 2005م) ص: 366.

4 - **ابن منظور**، لسان العرب، (دار الحديث، القاهرة، مصر، د ط، 2003م)، ج 6، ص: 653.

* سورة المؤمنون، الآية: 106.

نسبية» أو تتجاوز نصف الأصوات المدلى بها «أكثرية مطلقة» أو العتبة المطلوبة «الأكثرية اللازمة أو المقواة التي يمكن أن تكون ثلثي الأصوات المـدلى بهـا أو ثلاثة أخماسها»[1] ومن منطلق هذا المفهوم الدستوري نحاول مناقشته ثم التأصيل له، من زاوية شرعية حيث نتناول مفهوم الأغلبية في التأصيل الشرعي بنفس المـدلول الاصطلاحي، من زاوية التكليف العام الذي يلزم المكلفين بالاهتمام بالصالح العام، إذ يكون لتجمعه وأغلبه وزنا شرعيا ويكون لرأي أكثرهم حجة حكميـة بضـوابط محددة تظهر فيها تلك الفروق بين فقه السياسة الشرعية والقانون الدستوري.

«وذلك أن المسلمين مستوون في الانتساب إلى الجامعة الإسلامية بحكم قوله تعالى : " إنما المؤمنون إخوة "* فمعنى الأخوة تشمل التساوي علـى الإجمـال بجعـل المسلمين سواء في الحقوق المخولة في الشريعة بدون تفاوت فيما لا أثر للتفـاوت فيه بين المسلمين من حيث إنهم مسلمون »[2].

ثـالـثـا: مصطلحات الأغلبية: من المصطلحات الدسـتورية الشـائعة للأغلبية "الأكثرية" وهذان المصطلحان هما الأكثر تداول دستوريا دون غيرهمـا، وأحيانا يضافان للدلالة على مدلول دستوري معين كما رأينا ذلـك فـي التعريـف الاصطلاحي كقولنا أغلبية مطلقة أو أغلبية نسبية.

أما الفقهاء المسلمون فقد استخدموا المصطلحات العربية الشائعة، التي تـدل علـى الكثرة « الكَثْرَةُ والكِثرة والكُثرة: نقيض القلة »[3] إلى جانب كلمة أغلب كقولهم أغلب أهل الحديث، وكذلك كلمة جمهور، كقولهم جمهور الفقهـاء « وجمهـور النّـاس: جلّهم»[4]، وكلمة معظم كقولهم معظم الصحابة أو عموم كقولنا عموم المسـلمين أو مثل مصطلح البيعة العامة وهي البيعة التي يؤديها جمهور المسلمين وكما نلاحـظ

---

1 - **أوليفيه دوهاميل، أيف ميني** ، المعجم الدستوري، تر: منصور القتضي، مراجعة: زهير شكر (المؤسسة الجامعية، بيروت، لبنان، 1996م)، ص: 117.

2 - **الطاهر ابن عاشور**، مقاصد الشريعة الإسلامية, ص: 95.

3 - **ابن منظور**، مرجع سابق، ص: 602.

* - سورة الحجرات، الآية: 10.

4 - **الرازي**، مختار الصحاح، رتبه: محمود خاطر, (دار الفكر، بيروت، لبنان، 2001م)، ص: 107.

فإن في اللغة العربية مصطلحات عديدة تدل على معنى الأغلبية والكثـرة وكلهـا نجدها مستخدمة في الفقه الإسلامي ومتناثرة في المباحث الفقهية المختلفة.

الفصل الأول

لمحة تاريخية عن تطور المفهوم السياسي للأغلبية

- **المبحث الأول: تطور المفهوم السياسي للأغلبية ما قبل النهضة الأوربية.**
- **المبحث الثاني: تطور المفهوم السياسي للأغلبية ما بعد النهضة الأوربية.**

تمهـــيد:

لا يمكن فصل الظاهرة السياسية عن خلفيتها التاريخية، لأن التراكم الفكـري السياسي ينتظم في مسار تاريخي، هذا المسار يؤثر ويتأثر بالظاهرة السياسية ومنه «فعلينا أن ننظر إلى الحادثة السياسية بوضعها تدخل في بنـاء نظـامي ولها خلفيتها التاريخية، وتسعى إلى تحقيق هدف من الأهداف »[1].

وتظهر الأهمية العلمية للمعرفة التاريخية من خلال :

1- معرفة الجذور والأصول التاريخية للمفاهيم السياسية، بما يجعلهـا أكثـر وضوحاً وإدراكا لمدلولها السياسي، حيث تتغير دلالة المفهوم السياسي الواحد في كل مرحلة تاريخية.

2- إدراك أن التطور من أهم خصائص الفكر السياسي، و دور البحث العلمي هو فك وتمييز الوجه التاريخي عن الوجه الموضوعي للمفهوم السياسي حيث لا يبقى المفهوم سجين واقعه التاريخي، متجمدا في صورته النمطية الغارقـة في الزمن الغابر.

3- الإحاطة بالعمق الفلسفي والعقائدي للمفاهيم السياسية، بما يعطـي للباحـث تصوراً علمياً عميقاً، بعيداً عن مجرد المدلول اللغوي أو المعنـى السـطحي الشائع.

فتكون بذلك الظاهرة السياسية، بما تحمله من مفاهيم وقيم ، في تفاعـل مـع بيئتها وواقعها التاريخي، فتكون مضامينها نتاج ذلك التفاعل بين الفكـر والواقـع وبين النظر العقلي والتجربة العملية، بما يحيط بها من عوامل تاريخيـة، مرتبطـة بزمن معين.

---

1 - **محمد علي محمد، على عبد المعطي محمد،** السياسة بين النظرية والتطبيق (دار النهضة العربية، بيروت لبنان، د ط، 1985م)، ص:43.

المبحث الأول : تطور المفهوم السياسي للأغلبية ما قبل النهضة الأوربية .

سنتناول في هذا المبحث مطلبين:

المطلب الأول: تطور المفهوم السياسي للأغلبية ما قبل الإسلام .

المطلب الثاني : تطور المفهوم السياسي للأغلبية في الفقه الإسلامي.

المطلب الأول: تطور المفهوم السياسي للأغلبية ما قبل الإسلام .

لكي ندرك التحول الذي أحدثه الإسلام، بنقل المجتمعات من ظلمات الطغيان إلى رحاب الحرية، نتعرض إلى مفهوم الأغلبية السياسي قبل الإسلام وذلك في فرعين:

الفرع الأول: المفهوم السياسي للأغلبية فالمجتمعات القديمة.

الفرع الثاني: المفهوم السياسي للأغلبية في التوراة والإنجيل.

الفرع الأول: المفهوم السياسي للأغلبية في المجتمعات القديمة.

لم تعرف المجتمعات القديمة المشاركة السياسية، سواء في اختيار حكامها، أو في تنظيم أحوالها، أو تدبير أمورها العامة، بل كان ذلك كله حكرا على الأقليات المتسلطة من العائلات المالكة، والطبقات الراقية، من عصبة السلطة الحاكمة ...واختُصرت الدولة في شخص الملك المُؤله، أو المُفوض من الآلهة ... « وهذا المفهوم هو الذي كان سائدا في الممالك والإمبراطوريات القديمة، في مصر القديمة وفي الصين وفارس وروما »[1]، وهكذا سيطر في تلك العصور الغابرة، المفهوم التيوقراطي ...

والقرآن الكريم ذاته، يصف نماذج من هذا الانحطاط السياسي والطغيان السلطوي، يقول تعالى عن فرعون: ﴿إِنَّ فِرْعَونَ عَلا فِي الأَرْضِ وَجَعَلَ أَهْلَهَا شِيَعاً يَستَضعِفُ طَآئِفَةً مِّنْهُم يُذَبِّحُ أَبنَاءَهُم وَ يَستَحي نِسَاءَهُم إِنَّهُ كَانَ مِنَ المُفْسِدِينَ﴾[2]

وقال تعالى على لسان فرعون: ﴿وَقَالَ فِرْعَونُ يَأَيُّهَا المَلأُ مَا عَلِمْتُ لَكُم مِّن إِلَهٍ غَيرْي فَأَوقِدْ لِي يَاهَامَانُ عَلَى الطِّيْنِ فَا جْعَل لِي صَرْحاً لَّعَلِّي أَطَّلِعُ إِلَى إِلَهِ مُوسَى وَإِنِّي لَأَظُنُّهُ مِنَ الكَاذِبِينَ﴾[3].

---

1 - **عبد الغني بسيوني** ، النظم السياسية، أسس التنظيم السياسي (الدار الجامعية، ب ب، ب س) ص:47.

2 - سورة القصص، الآية:4.

3 - سورة القصص، الآية:38.

وهو تأله صريح حمل عليه قومه، فأنزلوه منزلة الإله الذي لا يُعصى له أمر ولا يرد له قول، ولقد عاشت الحضارة المصرية القديمة على هذا النهج، الذي حوّل العلاقة بين الحاكم والمحكوم إلى علاقة بين عبيد خاضعين وحاكم آلهة « لقد اتخذ نظام الحكم في مصر منذ بداية التاريخ الفرعوني « حوالي عام 3200 قبل الميلاد » صورة الملكية المطلقة ... وارتكز النظام السياسي على فكرة الملكية الإلهية، فكان الملك يعتبر نفسه إلها بين البشر، وهو بهذه الصفة يُعتبر مصدر السيادة في الدولة ومنبع الحق والعدل، وترتب على تأليه الملك أنه جمع السلطات كلها في شخصه من تشريعية وتنفيذية وقضائية »[1] وحتى في التطبيقات الديمقراطية الأولى، في المدن اليونانية القديمة، احتكرت الأقليات النبيلة السلطة واستبعدت أغلبية السكان من المشاركة السياسية، نظرا لطبقية المجتمع اليوناني حيث « ظهر التطبيق الأولي للديمقراطية في بعض المدن اليونانية مثل أثينا، التي يتكون سكانها من ثلاث طبقات هي الأرقاء، والأجانب والمواطنين الأحرار وما يجب ملاحظته هو هاته الديمقراطية كانت ضيقة تقتصر على المواطنين وتبعد الأغلبية الكبرى من السكان[2] والفكر السياسي اليوناني عموما أسّس لسلطة الأقلية، فكبار فلاسفته الذين تأثروا بواقع مدنهم السياسية الذي تميز بتعاقب الحكومات المتسارع والمدارس الفلسفية المتناقضة "فسقراط"[3] «470 – 400 ق م » الذي كان من رواد الفلسفة اليونانية وتأثر به مجمل المفكرين المعاصرين له واللاحقين عليه، والذي حاول مناقضة السوفسطائيين الذين قالوا بالحق للأقوى، ولكنه ظل يحتكر السلطة في نظره في فئة الفلاسفة والحكماء « وكان "سقراط" من أنصار النظام الأرستقراطي، لأنه من وجهة نظره

1 - **أحمد أمين سليم، محمود سعيد عمران، محمد علي القوزي**، النظم السياسية عبر العصور (دار النهضة العربية، بيروت، لبنان، 1999م) ص:21، 22.
2 - **سعيد بوشعير**، مرجع سابق، ج 2، ص: 49، 50.
3 - **سقراط**: فيلسوف يوناني (470 – 400ق.م)، أبو الفلسفة، لم يترك آثار مكتوبة، نقلت أقواله من تلاميذه، مثل أرسطو وأفلاطون – ينظر: موسوعة أعلام الفلسفة، روني إيلي ألفا، راجعه: جورج تخل (دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1992م) ج1، ص:562.

يجعل مقاليد الحكم في يد الفئة القادرة على تصريف الشؤون العامة للدولة نظرا لما تتمتع به من علم وحكمة وعقل رشيد »[1].

وهذا التصور حمله على مناهضة النظام الديمقراطي، الذي كان يعتبره طريقا للجهل والضلال « وفي هذا المجال فإنه يرى أن نظام الحكم السليم لا يقوم على أساس الانتخاب الشعبي الذي يشترك فيه المواطنون، وإنما يقوم على العلم الحقيقي الذي لا يتوافر إلا لفئة قليلة من الحكماء وأهل الرأي والمعرفة من العلماء »[2] وهذا كرد فعل منه على آلية القرعة أو الانتخاب العشوائي في اختيار الحكام في مدينة أثينا ثم ،عقبه تلميذه "أفلاطون"[3] الذي حاول تصور نظام يجمع بين الملكية والديمقراطية معتبرا النظام الديمقراطي من أسوأ الأنظمة، والحكومة الديمقراطية «وهي في نظره حكومة غوغائية، ومن ثم أسوأ نظم الحكم وذلك لإبعادها الفلاسفة عن الحكم ...»[4].

فلقد عا t "أفلاطون" هاجس أستاذه في تصور ذلك الحاكم الفيلسوف الذي تلقى إليه الآلهة بأنوار الحكمة، بعيدا عن هرج العامة والغوغاء ولكنه مع مرور الوقت وواقع التجربة راجع آراءه السياسية التي تسبح في خيال الفلسفة المثالية « فقد رجع أفلاطون في كتاب القوانين عن بعض آرائه السابقة في الجمهورية، فعدل عن موقفه عن شيوعية النساء والأولاد، وكذلك عن الملكية الخاصة، وحكم الفلاسفة وقد استعاض عن حكم الفلاسفة بمجلس مؤلف من مجموعة اسماهم حراس الدستور »[5] ثم استمر الفكر الأثيني في الاتجاه نفسه مع "أرسطو"[6]، الذي ذهب إلى اعتبار الديمقراطية من الحكومات غير الصالحة«وهي حكومة الأغلبية الفقيرة، التي يعتبرها أرسطو تخاف الفوضى وينشأ فيها التدهور السياسي على الرغم أنها تمتاز بالحرية

---

1 - **أحمد أمين سليم**، مرجع سابق، ص: 105.
2 - المرجع ذاته، ص 105.
3 - **أفلاطون**، فيلسوف يوناني (429 – 347 ق.م) عرف بمحاوراته الفلسفية، من آثاره: "الجمهورية"، "النوامس". ينظر: روني إيلي ألفا، مرجع سابق، ج1، ص:193.
4 - **أحمد أمين سليم**، مرجع سابق، ص: 123.
5 - **محمد علي محمد، علي عبد المعطي محمد**، مرجع سابق، ص: 76– 77.
6 - **أرسطو:** فيلسوف يوناني (384 – 328 ق.م) من تلاميذ أفلاطون، عرف بنظريته في المنطق، من آثاره: "المقولات"، "كتاب العبارة". ينظر: روني إيلي ألفا، مرجع سابق، ج1، ص:72.

والمساواة»[1] وبالتالي فالمعيار، الذي يغلب على الفكر الأرسطي هو الصالح العام والخضوع للقانون، فالنظام الأرستقراطي وحكومة الفرد من الأنظمة الصالحة وحكومة الأغلبية إذا توفر فيها ذلك المعيار، وإلا فإنها تتحول إلى الفساد والتمرد فالأهمية عنده لمضمون الحكومة وليس لشكلها ففي نظر "أرسطو" « فالحكومة الجمهورية تتحول إلى حكومة أغلبية فاسدة، وفي هذا النظام تكون السلطة في يد الأغلبية الفقيرة التي تتحول إلى حكومة أغلبية فاسدة، وفي هذا النظام تكون السلطة في يد الأغلبية الفقيرة التي تستغل السلطة لمصلحتها ضد الأغنياء بعيدا عن القانون وعدم الالتزام بالفضائل »[2] ومع وصول الفكر الأثيني أوج مراحله فقد ظل يلوك أوهامه حول احتكار صفوة الإغريق للتفوق والقيادة.

فإن « الحرب والغزو والسبي والاحتلال وسائل مشروعة للتملك ولكنها ليست مشروعة إلا لطائفة من البشر، هم الإغريق فالبشرية في نظر أرسطو تنقسم إلى سادة وعبيد اليونانيون وحدهم هم السادة الذين يتمتعون بحق السيطرة والقيادة والتوجيه أما عداهم فهم برابرة أو عبيد »[3].

أما عند الرومان فتغلبت روح القوة، فلم يكن لهم ذلك الباع في الفلسفة والفكر والتنظير السياسي «والملاحظ أن روما في تطورها كانت تبحث عن نظام يتفق مع طبيعتها ويحقق أهدافها، وبذلك وصلت إلى نظام الدكتاتورية العسكرية »[4] وظهرت الفلسفة الرواقية لتعبر عن الفكر الروماني وامتدت مراحل زمنية طويلة ومن المفكرين الرومان الدين تأثروا بالفكر اليوناني "شيشرون"[5]، كما كان سياسيا فنهل من تجربته الخاصة، فلم يهتم بتوصيف الأنظمة، وإنما ركز على القانون والعدل لأنه

1 - **سعيد بوشعير**، مرجع سابق، ص: 40.
2 - **أحمد أمين سليم**، مرجع سابق، ص: 131.
3 - **محمد علي محمد، علي عبد المعطي محمد**، مرجع سابق، ص: 80.
4 - **أحمد أمين سليم**، مرجع سابق، ص:138.
5 - **شيشرون**، مرقس توليوس: فيلسوف لاتيني (106 – 43 ق.م) خطيب وسياسي متأثر بالفلسفة اليونانية، من آثاره: "في الجمهورية"، "في الاختراع". ينظر: روني إيلي ألفا، مرجع سابق، ج2، ص:53 – 54.

أساس الدولة « وفي ذلك يرى " شيشرون " أن الدولة تستحق أن يطلق عليها اسم الدولة عندما تقوم على العدل وبغض النظر عن شكل الحكومة الموجودة بها »[1].

ولقد كان لظهور المسيحية دورها السياسي، وبروز الكنيسة كمؤسسة دينية وسياسية ترسخ دورها وازداد نفوذها مع الوقت « فظهرت السلطة الكنسية كسلطة أولى في تحريك وتوجيه السياسة والساسة كما ظهرت محاولات الفصل بين السلطة الدنيوية التي يترأسها الإمبراطور وبين السلطة الكنسية التي يتزعمها البابا وظهرت الدعوة القائلة أعط لقيصر ما لقيصر وما Ÿ Ÿ »[2]، ومع أن المسيحية نزعت صفة القداسة، فإنها لم تنجح في زعزعة الأنظمة الاستبدادية للقياصرة، وبعد سقوط الإمبراطورية في الغرب سنة 476م سقطت المجتمعات الأوروبية في الإقطاع، الذي تميز باستغلال الأقلية المالكة للأغلبية اقتصاديا وسياسيا.

أما في البلاد العربية التي كان ينبني المجتمع فيها على نظام القبيلة حيث القبيلة هي الكيان الاجتماعي الأساسي في بنية التجمعات البشرية، حيث تجمعهم العصبية وحمية القرابة، « إذ كان في كل عشيرة أو قبيلة عدد من البيوت، من ذوي الشرف والرياسة يتمتع رؤساؤها بالسيادة في قومهم، ولهم حقوق معينة، وعليهم واجبات مفروضة ... فهم الذين كان بيدهم الفصل في الأمور التي تمس حياة العشيرة أو القبيلة »[3].

والمجتمع العربي القبلي كان مجتمعا بعيدا عن مفهوم المدينة ، وبالتالي مفهوم الدولة بسبب نمط حياته البدوية والقبلية « أما نظام الحكم في الحضر فكان عبارة عن ممالك تقوم في أطراف الجزيرة العربية في الشمال كمملكة " الحيرة " و" الغساسنة " وفي الجنوب « اليمن » قامت ممالك "سبا" و"معين" وفي هذه الممالك كان الحكم وراثيا ينتقل من الملوك إلى أبنائهم غير أنه لم يكن استبداديا في أول

1 - **أحمد أمين سليم**، مرجع سابق، ص: 154.
2 - **محمد علي محمد، علي عبد المعطي محمد**، مرجع سابق، ص: 92.
3 - **محمد محمود جمعة**، النظم الاجتماعية والسياسية عند قدماء العرب والأمم السامية، (مكتبة الثقافة الدينية مصر، د ط، 1999م) ص:174 – 175.

الأمر ثم تحول إلى الاستبداد بعد ذلك ...»[1] وقد عرف العرب القدامى التشاور كسلوك سياسي حيث كان« لكل مجتمع سواء كان في المدينة أو القرية أو القبائل المتنقلة دار خاصة يجتمعون فيها للتشاور في أمورهم الهامة، وهي أشبه بدار الندوة التي عرفتها مكة قبل الإسلام» [2].

الفرع الثاني : المفهوم السياسي للأغلبية في التوراة والإنجيل .

أ - المفهوم السياسي للأغلبية في التوراة: ترتكز الرؤية التوراتية على قاعدة أفضلية الشعب اليهودي على باقي الأمم، وأنهم شعب الله المختار، جاء في سفر التثنية « 19/26 » « كما أعلن أن يجعلكم أسمى من كل الأمم التي خلقها من حيث الحمد والاسم والكرامة وأن تكونوا شعبا خاصا لإلهكم كما وعدكم »[3].

وهذه الأفضلية تقضي في التصور التوراتي إلى السيطرة على باقي الأمم وهيمن على التصور اليهودي عقدة الحقد على باقي الشعوب وانتصار سلطانهم على الأرض « لقد فسرت اليهودية الأولى وجود الله في مواجهة الملوك الآلهة وتفوق سلطانه على كل من أدى السلطة والولاية،على أنه تفوق لإله إسرائيل ووعد بنشوء ملك إسرائيل الأكبر مقارنة بملوك الأمم الأخرى » [4] ومع عقدة الاضطهاد التي عانت منها الجماعة اليهودية وحالة التشرد فإنها ظلت تحتفظ بمفهوم الأفضلية الدينية ليس ذلك فقط ولكن اختلطت بمفهوم عنصري واستعلائي هذا المفهوم العنصري للكيان اليهودي، هو الذي حرم اليهود من التكيف مع أي شكل من أشكال الدولة ، وعدم القدرة على التعايش الدولي كما أن الالتزام اللاهوتي جعل اليهودية في تناقض مع الدولة المدنية .

وفي نظرة "ثيوقراطية" فإن الملك مختار من قبل الله، جاء في سفر التثنية«14.17» « عندما تدخلون الأرض التي يعطيها لكم المولى إلهكم وتملكونها وتسكنون فيها ثم تقولون " نقيم علينا ملكا كباقي الأمم التي حولنا " فيجب أن تقيموا

---

1 - **جمال الدين محمد محمود**، الإسلام والمشكلات السياسية المعاصرة، (دار الكتاب المصري، القاهرة مصر، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، 1992م) ص: 36.

2 - **محمد الميلجي**، مبدأ الشورى في الإسلام، (مؤسسة الثقافة الجامعية، القاهرة، مصر، د ط، دس) ص:67.

3 - التوراة، (المركز الدولي بيروت، لبنان، 2000م) ص: 264.

4 - **برهان غليون**، الدولة والدين(المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط 3، 2004م) ص:38.

عليكم الملك الذي يختاره المولى إلهكم فيكون من بين شعبكم أما الأجنبي الذي ليس من بني إسرائيل فلا يحل أن تجعلوه ملكا عليكم »[1] وهكذا نجد أن صورة السلطة في الفكر التوراتي ضيقت هامش الاختيار الإنساني لصالح رؤية "ثيوقراطية" شاعت في المجتمعات القديمة.

ب – المفهوم السياسي للأغلبية في الإنجيل: على نفس المنوال ترسخت صورة السلطة في الإنجيل بتلك النظرة التي تلبس الحاكم لباسا من القداسة الإلهية، والمباركة الدينية للسلطة المقامة بإذن الله، جاء في رسالة بولس إلى المؤمنين في روما «13 – 01 02 » « يجب على كل واحد أن يخضع للسلطات الحاكمة لأن كل سلطة هي بإذن الله ، فالسلطات الموجودة الآن الله هو الذي عينها، إذن من يقاوم السلطة يقاوم تدبير الله والذين يقاومون يجلبون على أنفسهم العقاب »[2] وهذه الرؤية مسحت على الحكام في الفكر القديم قداسة الدين، وأولوهية التنصيب، وهمشت أي فعل أودخل للمجتمعات والشعوب، وكذلك عملت المسيحية على الفصل بين الدين والدولة، وبين المجتمع والسلطة، فأشركت القيصر مع الله عز وجل، فرفعت شعار إذن أعطوا ما لقيصر لقيصر وما لله لله « لهذا رأى روسو أن المسيحية تدعو إلى العبودية والاتكال، وأن روحها تلائم الطغيان إلى حد كبير، وإن المسيحيين الحقيقيين قد أعدو لاحتمال العبودية ودُربوا عليها، بلا مبالاة ماداموا لا يهتمون بما يُجدي خلال حياتهم القصيرة على الأرض»[3] مما أدخل الخطاب الكنسي إلى التقوقع الديني، بما أن الشأن السياسي ليس من اختصاصه ،وبالتالي لا يهمه شكل السلطة، ولا أدائها الفعلي، بصفتها المسيحية دعوة روحية « وكما أدى ضياع الدين في الدولة إلى تحويل اليهودية إلى طائفة بامتياز وجعلها تتصرف كقبيلة دينية معزولة ومنعزلة في العالم، بالرغم من عالمية رسالتها فقد أدى ضياع الدولة في الدين إلى تفكك

1 - التوراة، ص: 254.
2 - الإنجيل، (المركز الدولي، بيروت، لبنان، 2000م) ص: 255.
3 - **محمد علي محمد, علي عبد المعطي محمد**, مرجع سابق, ص:179.

الاجتماع المدني وسيادة التمييز والفوضى وزوال القانون، وارتداد الحقيقة الدينية إلى فكرة روحية صرفة»[1].

ومع ذلك عملت الكنيسة على التحالف مع السلطة في استغلال متبادل, مما رسخ زمنا طويلا سلطة كنسية، تعمل بمباركتها وتحت ضغط نفوذها الاجتماعي «وكانت الكنيسة التي احتلت، منذ الغزو البربري الجرماني الذي دمر الإمبراطورية في الغرب الأوربي، مركز السيادة في التنظيم الاجتماعي، وكانت المقر الأول للسلطة الاجتماعية حتى القرن السادس عشر»[2].

---

1 - **برهان غليون**، مرجع سابق، ص:62.
2 - المرجع ذاته، ص: 335.

المطلب الثاني : المفهوم السياسي للأغلبية في الفقه الإسلامي .

الفرع الأول : المفهوم السياسي للأغلبية في دولة الخلافة :

جاء الإسلام بمبادئه السماوية التي أعادت للإنسان تكريمه، وللمجتمع فاعليته، فأقامت أمّة حيوية، تلاحمت مع الوجود النبوي في مرحلة بناء الدولة الإسلامية بالمدينة فانتقل الإسلام بالدولة إلى دولة الأمّة، بدل دولة الشخص أو الأقلية « لأن الجماعة الإسلامية فيها قد أصبحت مالكة أمرها تحي حياة حرة مستقلة وتحققت لها السيادة بمعناها الاصطلاحي فيها وأخذت مبادئها تصدر في خطط عملية »[1] وذلك المسار كله كان يتجه بهدي من الوحي وتطبيق من النبي على مرأى ومسمع و إقتداء من الجماعة الإسلامية، التي كانت تتلقى الأحكام الشرعية بالتزام واقتناع، وذلك سواء بهدي قرآني مبين أو بتوجيه نبوي رشيد أو برأي شوري يتوخى معالم الهدى ومقاصد الرسالة الربانية، فدولة المدينة كانت النموذج الشرعي للمنهج السياسي الإسلامي، ورسخت ركائز ومعالم الدولة الإسلامية، فتصرف الرسول صلى الله عليه و سلم ملتزما بكل الأحكام الشرعية والتوجيهات الربانية قائدا للأمّة، وليسنّ لأمّته كل تلك المظاهر السياسية، لتؤسس معالم الدولة الإسلامية وتقتدي بمنهجية في التزام القيادة وإدارة شؤون الدولة.

« أما المنهج الذي انتهجه رسول الله صلى الله عليه و سلم فإنه يجعل الباحث يقف طويلا أمام ركنين بارزين ودعامتين أساسيتين كانا لهما النصيب الأوفر في طريقته في الدعوة الإسلامية وهما: طلبه للبيعة ممن اعتنقوا الدين الجديد، ومشورته للصحابة خاصة وللمسلمين عامة في المسائل التي لم ينزل بها وحي »[2].

كما تلقى رسول الله صلى الله عليه و سلم البيعة من المسلمين، مرسخا ذلك التعاقد السياسي بين القائد والمجتمع السياسي الذي يقوده، يقول تعالى: إِنَّ الَّذِيْنَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللهَ يَدُ اللهِ فَوْقَ أَيدِيْهِم فَمَنْ نَّكَثَ فَإِنَّمَا يَنكُثُ عَلَى نَفسِهِ وَمَنْ أَوفَى بِمَا عَاهَدَ عَلَيهِ الله فَسَيُؤتِيهِ أَجْراً عَظِيْماً [3].

---

1 - **محمد ضياء الدين الريس**، النظريات السياسية الإسلامية، (دار التراث، القاهرة، مصر، دس) ص:25.
2 - **مصطفى حلمي**، مرجع سابق، ص:30.
3 - سورة الفتح الآية:10.

«وهدي القرآن في الإمارة أنها مؤسسة على قاعدة من الجماعة جمهور الأمّة أمّ السلطة والمصدر الأعلى، هي أو نوابها المفوضون لتشريع الأحكام عن شورى أو إجماع، وتنزيلها إلى الواقع في الحياة العامة أمرا بما تعرفه ونهيا عما تنكره»[1]

وكانت مدينة الرسول صلى الله عليه و سلم ، نموذجا مثاليا للدولة الراشدة، حيث كانت مفصل تحول كونها « نقطة هامة في عملية تحويل المجتمع العربي من نظام القرية والعشيرة إلى نظام المدينة والجماعة»[2] حيث أصبحت الجماعة الإسلامية محور الكيان السياسي تتجاوز التمايز العرقي والطائفي، يتساوى فيها الأفراد في القيمة الإنسانية، تجمعهم صفة الإيمان، وتحركهم أعباء الدعوة العالمية.

وكانت الجماعة الإسلامية جماعة نموذجية عقيدة وعبادة وسلوكا، تلخص مشهدهم الجماعي الآية الكريمة في قوله تعالى: وَالَّذِيْنَ يَجْتَنِبُونَ كَبَائِرَ الإِثْمِ وَالفَوَاحِشَ وَإِذَا مَا غَضِبُوا هُم يَغْفِرُون وَ الَّذِينَ استَجَابُوا لِرَبِّهِم وَأَقَامُوا الصَّلاَةَ وَأَمْرُهُم شُورَى بَيْنَهُم وَمِمَّا رَزَقْنَاهُم يُنفِقُونَ [3].

فالالتزام الديني تضمن الالتزام سياسي، وظهر ذلك التضامن الاجتماعي والسياسي داخل البنية الكيانية لهذا المجتمع القائم، وكأنه هيئة واحدة دينيا واجتماعيا وسياسيا فكانت هذه الهيئة البشرية للدولة هي السلطان الحقيقي، وذلك بسبب الحرية التي وفرتها العقيدة الإسلامية، ومن خلال القيم الإسلامية التي رسخت دولة الأمّة فالشريعة بصفتها منهل القيم الإلزامية أسست لحكم الله الأعلى، وفي ذات الوقت رسخت سلطة المجتمع السياسي « لقد كانت مصدرا للقيم التي سوف تحرر الجماعة من سيطرة فكرة الدولة القهرية، دولة الفرعون والقيصر والكسرى، وهذا هو الذي فسر ويفسر أيضا انتصارها الساحق ونجاحها »[4].

1 - **حسن الترابي**، السياسة والحكم، النظم السلطانية بين الأصول وسنن الواقع، (دار الساقي، بيروت، لبنان ط 2، 2004م) ص: 298.
2 - **بوعرفة عبد القادر**، مقدمات في السياسة المدنية، (رياض العلوم، الجزائر، الجزائر، 2005م) ص:104.
3- سورة الشورى، الآية:38/37.
4 - **برهان غليون**، مرجع سابق، ص:47.

وكانت الخلافة الراشدة امتدادا لدولة النبوة ، تحركت بحركة الأمّة وتفويضها الحر مكرسة مبادئ الإجراءات السياسية الشرعية التي عرفها المسلمون نصا في الوحي وعملا في واقع الدولة كالشورى، والبيعة، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ونظام الحسبة، ...إلخ فأصبحت تلك المبادئ، وأمر الدولة في يد الأمّة «فكأن السيادة الإلهية والحق في التشريع أصبح بعد انقطاع الوحي وديعة في يد مجموع الأمّة لا في يد الطغاة من الحكام أو الملوك، كما كان الشأن في الدولة المسيحية التي ادعى ملوكها حقا إلهيا »[1] فأدرك المجتمع أهمية تلك الوديعة ومسؤوليتها الجماعية اتجاه هذا الأمر، إقامة السلطة السياسية، وتم فيه النجاح في تجاوز امتحان الدولة بعد وفاة الرسول صلى الله عليه و سلم في اجتماع "السقيفة" « ففيه تقرر الإجماع على وجوب إقامة الخلافة وفيه تقرر أيضا مبدأ له أهمية كبيرة وهو أن اختيار الخليفة يكون بالانتخاب من الأمّة »[2] ولكن هذا النموذج المثالي عاد مع التاريخ إلى ملك متأثرا بالصراعات السياسية وتوسع الدولة وتنوع عصبياتها ومتأثرا بنوع الأنظمة في الإمبراطوريات المجاورة، مع بقاء معاني الخلافة ، فكما يقول "ابن خلدون" في مقدمته «فقد رأيت كيف صار الأمر إلى الملك وبقيت معاني الخلافة ... ولم يظهر التغير إلا في الوازع الذي كان دينا ثم انقلب عصبية وسيفا»[3].

وهنا نلاحظ بداية التأثر الذي تعرضت إليه صورة الخلافة الأصلية، وبداية تأثير التداعيات التاريخية على الأصول الفقهية التي تأسس عليها نظام الحكم في الخلافة الراشدة.

---

1 - **عبد الرزاق أحمد السنهوري**، فقه الخلافة، تح: توفيق محمد الشاوي، نادية عبد الرزاق السنهوري، (مؤسسة الرسالة، بيرون، لبنان، 2001م) ص: 68.

2 - **محمد ضياء الدين الريس**، مرجع سابق، ص: 176.

3 - **ابن خلدون**، المقدمة، تح: درويش جويدة، (الدار العصرية، بيروت، لبنان، د ط، 2002م) ص: 239.

الفرع الثاني : المفهوم السياسي للأغلبية في الفقه السني .

وقد كان الفقه الإسلامي السياسي شحيحا في مناولاته السياسية « لاحظ كثير من العلماء الباحثين أن الفقه السياسي لم يأخذ حقه في البحث والتعميق والاجتهاد، كما أخذت سائر أنواع الفقه الأخرى مثل: فقه العبادات، وفقه المعاملات وفقه النكاح وما يتعلق به وغيرها »[1]، فإنه استغرق في تفصيلات وفروع الأحكام الشرعية إلى حد المبالغة أحيانا، ولكنه جنح إلى العموم في تناوله السياسي والأخطر من ذلك أنه تحاشى إعمال المنهج الأصولي في السياسة الشرعية، لحساب نظرة واقعية غلبت مبدأ الضرورة وقاعدة سد الذرائع وغيرها « وفضلا عن ذلك فإن المقرر عند كل الباحثين أن المبادئ العامة والأصول الكلية هي السمة الغلبة في التشريع الإسلامي بوجه عام وفي المعاملات بالذات، ومن ناحية أخرى فإن الواضح أن الفقه الإسلامي لم يعن عناية تلفت النظر بالقواعد الأساسية في نظام الحكم ، مع أن الإسلام كان له حتى في وقت نشأة الفقه الإسلامي وازدهاره « 70-240» تقريبا معرفة كافية بنظام للحكم له سماته المتميزة وهو مدة خلافة الراشدين»[2].

وقد دافع علماء أهل السنة عن أصول الخلافة وصورتها، بمرونة فقهية عملت على التوفيق بين الحفاظ على أصول وأسس الخلافة، والتعامل السياسي مع واقع معقد وذلك من خلال:

[illegible]: الاتفاق على وجوب الإمامة وعقدها لمن يقوم بها في الأمة، وذلك بالاختيار في مواجهة القول بالنص عند "الشيعة" « وقد فند " الأشاعرة " دعوى النص وتصدوا للرد عليها ونقضها لإحلال القول بالاختيار محلها » [3].

---

1 - **يوسف القرضاوي**، السياسة الشرعية في ضوء نصوص الشريعة ومقاصدها، (مكتبة وهبة، القاهرة، مصر 1998م) ص:19.
2 - **عبد الرزاق أحمد السنهوري**، مرجع سابق، ص:09.
3 - **مصطفى حلمي**، مرجع سابق، ص: 335.

وأصبح الاختيار مبدأ ثابتا عند أئمة الفقه وأعلام فرقهم الكلامية حيث « بعد إثبات خطأ دعوى النص، أصبح الاختيار عند أهل السنة والقائلين بالاختيار من المعتزلة هو الطريق الوحيد لإثبات الإمامة عن طريق أهل الحل والعقد »[1].

ثانيا: مناقشة قضايا الإمامة في مجال الفروع وفقه المعاملات فتح آفاق الاجتهاد والتجديد حسب ظروف كل عصر، هذه المرونة النابعة من وضع أهل السنة الإمامة في مباحث الفروع وليس من مباحث الأصول، وهذا ما يفسر تعدد الآراء في تفصيلات القضايا السياسية، بما يعطي للباحث المعاصر مجالا رحبا للبحث ويتبين أن كثيرا من الآراء السياسية التفصيلية كانت رأيا سياسيا أو اجتهادا فقهيا وليس حكما شرعيا ثابتا .

ثالثا: الحفاظ على المقصد الديني للإمامة، بما يقطع الطريق أمام أي حالة لازدواجية الساطة بين الديني أو الدنيوي أو إفراغ الإمامة من التزاماتها الشرعية بما حافظ على حضارية الخلافة الإسلامية، على الرغم من فقدها لبعض ركائزها فإنها ظلت تستند على المرجعية الإسلامية في عرفها السياسي وإدارتها للمجتمع ومع ذلك فإن الملاحظة تاريخيا استدراج الفقهاء، بفعل الواقع السياسي، إلى تكييف صور تاريخية للخلافة، تناغما مع واقعهم، مما جعل الباحث أمام صورة شرعية للخلافة الكاملة والنموذجية، وبين صور أخرى لخلافة ناقصة تعامل معها الفقه من باب الضرورة وسد الذرائع، ويظهر هذا في مباحث الفقه السياسي في مسائل عديدة مثل: مسألة الاستخلاف، وإمامة المفضول، إمامة المتغلب والمستولي، ....إلخ.

فنجد تعدد الآراء في هذه المباحث إلى حد الغرابة، ولا يمكن أن نتعامل مع ذلك الفقه إلا من منظور تاريخي.

أما الفلاسفة المسلمون فقد عملوا على ربط الفلسفة اليونانية بالعقائد الإسلامية، عاملين على تصور المدينة الفاضلة بالشكل اليوناني ولكن في إطار الشريعة، مع اعترافهم بأن مدينة الرسول هي النموذج المثالي للمدينة السياسية

---

1 - **مصطفى حلمي**، مرجع سابق، ص: 342.

«والمعروف أن كل ما قدمه المفكرون الإسلاميون الذين تأثروا بالفلسفة اليونانية من محاولات التوفيق بين الفلسفة اليونانية والعقيدة الإسلامية قد رُفض من قبل جمهور فقهاء أهل السنة والجماعة »[1].

ولقد تأثر الاتجاه الفلسفي الإسلامي بالفكر اليوناني، مثل " ابن رشد "[2] و"الفارابي"[3] فإنهما ركزا على مثالية الحكمة التي تميز الحاكم الفاضل والمدينة الفاضلة، دون أن يغوصا في آليات تحقيق ذلك فالفارابي يصف مدينته الفاضلة «وبلوغ السعادة إنما يكون بزوال الشرور عن المدن وعن الأمم ... ومدبر المدينة، وهو الملك، إنما فعله أن يدبر المدن تدبيرا ترتبط به أجزاء المدينة بعضها ببعض وتأتلف وترتب ترتيبا يتعاونون به على إزالة الشرور وتحصيل الخيرات »[4] ولقد كان "ابن رشد" أكثر دقة في معالجة تفصيلات بنية النظام السياسي ، حيث تعرض إلى مسألة القلة والكثرة في وصف المدن السياسية ، حيث يصف تحول القيم الأخلاقية ، وسيطرة الفساد على السلطة باحتكار الامتيازات عن المجتمع «بعدما يسيطر حب جمع المال على الكرامي « الولاة خاصة» تكون أنفسهم مهيأة لتقبل الشرور وممارستها ، وخاصة أنهم لا يسمحون أن يشاركهم في اليسار غيرهم وبالتالي ينشأ نظام القلة »[5] ولكن "ابن رشد" لم يجعل مجرد سلطة الجماعة ضامن لفضيلة المدينة، وإنما قد تتحول مدينة الجماعة إلى الضعف إذا كانت مدينة غوغائية فوضوية،« ولنتأمل هذا الاعتراف الرشدي " مثال ذلك الرئاسة التي في أرضنا هذه، أعني قرطبة بعد الخمسين لأنها كانت قريبة من الجماعية كلية ثم آل أمرها بعد الأربعين وخمسمائة إلى تسلط»[6] فيجعل التسلط عيبا يدل على شيخوخة

---

1 - **نور الدين حاروش،** تاريخ الفكر السياسي، (دار الأمة، الجزائر، الجزائر، 2004م) ص: 226.

2 - **ابن رشد**، أبو الوليد محمد (520هـ، 1126م – 595هـ، 1198م) فيلسوف وفقيه، من آثاره "تهافت التهافت"، "فصل المقال". ينظر: **محمود يعقوبي،** معجم الفلسفة (دار الميزان، الجزائر، الجزائر، ط2، دس) ص:211.

3 - **الفارابي**، أبو نصر محمد (259هـ، 872م – 339هـ، 950م) فيلسوف لقب بالمعلم الأول، من آثاره "إحصاء العلوم"، "عيون المسائل". ينظر: **محمد يعقوبي،** المرجع السابق، ص:221.

4 - **الفارابي**، السياسة المدنية، علق عليه: علي بوملحم، (دار الهلال، بيروت، لبنان، 1996م) ص: 95.

5 - **بوعرفة عبد القادر**، المدينة والسياسة، دراسة في الضروري في السياسة لابن رشد، (مركز الكتاب للنشر دمشق، سوريا) ص: 202.

6 - المرجع ذاته، ص: 208.

الدولة، وسنتوقف عند فقيهين كبيرين، شكّلا علامة مميـزة فـي الفقـه السياسـي الإسلامي:

1. الماوردي[1] :

وهو صاحب « الأحكام السلطانية » الكتاب الذي تنـاول الأحكـام الفقهيـة السياسية باعتباره مؤلفا مستقلا، ويبدو تأثير الواقع واضحا، حيث عاš "الماوردي" في عصر تميز بانحدار صورة الخلافة العباسية وتصارع الطوائف حولها، ونجـد أن الإمام "الماوردي" تساهل في عقد البيعة بداية في مرحلة الترشيح ولكنه تشدد في شروط الإمامة، واعتبر رضى الناس وقبولهم، وإن حصر البيعة والاختيار في أهل الحل والعقد، فيقول: « فإذا اجتمع أهل العقد والحل للاختيار تصفحوا أحوال أهـل الإمامة الموجودة فيهم شروطها فقدموا للبيعة منهم أكثرهم فضل وأكملهم شروطا، ومن يسرع الناس إلى طاعته ولا يتوقفون عن بيعته »[2] حيث من منطلق التصـور العام للإمامة التي هي خلافة دينية ودنيوية امتدادا للرسالة النبوية، حيـث يعرفهـا بقوله « ... الإمامة موضوعة لخلافة النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا وعقدها لمن يقوم بها في الأمة واجب بالإجماع وإن شذ عنهم الأصم[3]»[4].

واعتبر أن التنازع فيها ليس قدحا، مما يفهم أن الإمامة لم تكن حكرا علـى فئة أو قلة ولكنها كانت أمرا عاما ويستند في ذلك إلى رأي الجمهور « والذي عليه جمهور العلماء والفقهاء أن التنازع لا يكون قدحا مانعـا ولـيس طلـب الإمامـة مكروها»[5]، ثم يستمر" الماوردي " في تحليله عارضا آراء الفقهاء في كيفية بيعـة الإمام، فيصل آخر تحليله إلى نتيجة مهمة في علاقة جمهور الناس وأغلبـه فـي نصب الإمامة حيث يعرض مجموعة من الآراء المختلفة مما يدل علـى أن هـذا

---

1 - **الماوردي**، أبو الحسن علي (ت 450هـ) الفقيه والمفسر، من آثاره: "أدب الدنيا والدين"، الحاوي الكبير". ينظر: **مولود السريري**، معجم الأصوليين، (دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 2002م) ص:362.

2 - **الماوردي**، الأحكام السلطانية، تح: مصطفى رباب, (المكتبة العصرية, بيروت, لبنان, 2000م) ص:15-16.

3 - **الأصم**، أبو بكر عبد الرحمن بن كيسان (ت266هـ) فقيه وأصولي معتزلي، من آثاره "مقالات في الأصول". ينظر: **مولود السريري**، المرجع السابق، ص:266.

4 - **الماوردي**، مرجع سابق، ص: 13.

5 - المرجع ذاته، ص: 16.

المفهوم لم يكن غريبا عن تراثنا الفقهي السياسي فيقول « فقالت طائفة : لا تنعقد إلا بجمهور أهل العقد والحل من كل بلد ليكون الرضاء به عاما والتسليم لإمامته إجماعا وقال آخرون من علماء الكوفة: تنعقد بثلاثة يتولاها أحدهم برضا الاثنين ليكونوا حاكما وشاهدين ... وقالت طائفة أخرى: تنعقد بواحد ...»[1] ومذاهب الفقهاء يدل على أن الأمر يسع الاجتهاد من جهة ومن جهة أخرى تأثر هذا الفقه بواقعه السياسي حيث تهاوت صورة الخلافة الراشدة وقامت صور للحكم متأثرة بأنظمة الحكم في البلاد المختلفة.

وكما نلاحظ فإن رضى الناس، وقبول بيعة صاحب السلطان، كانت معتبرة في أحكام الفقه التي وقفت عاجزة أمام واقع غلب فيه التغالب والسلطات الفعلية، وعرفت في الفقه الإسلامي بإمامة الاضطرار أو الضرورة فوقف الفقه في صورة المسلّم للأمر الواقع، مترددا بين قواعد أصول الحكم والخلافة وبين مستجدات الواقع ومن ثم تردد هذا الفقه بين التساهل والتشدد حتى عند الفقيه الواحد، فنجد التشدد في شروط الإمامة التي ترفعه إلى العالم العدل المجتهد سليم الحس والبدن وبين التساهل في انتقال الإمامة لأن الواقع والضرورة وسد ذريعة الفتنة أثرت في اتجاه الفقه السياسي.

« من هنا نتأكد أن الفقه السياسي فقها ترميميا لا فكرا إنشائيا، وهو الذي كثر ونمى وتغلب »[2] وإن كان "الماوردي" ذاته يلخص هذه الصورة، فنجده أحيانا في صورة الفقيه الذي يؤصل للمسائل متجردا، وأحيانا متكيفا مع واقعه المعقد، فهو يحسم خياره بين هذه الآراء حول كيفية البيعة.

«فإذا اجتمع أهل العقد والحل للاختيار تصفحوا أحوال أهل الإمامة الموجودة فيهم شروطها ومن يسرع الناس إلى طاعته ولا يتوقفون عن بيعته»[3].

1 - **الماوردي**، مرجع سابق، ص:33- 34.
2 - **زين بن علي**، الفردية، (مركز التراث والبحوث اليمني، ماري لاند، الولايات المتحدة الأمريكية، 2000م) ص:236.
3 - **الماوردي**، مرجع سابق، ص: 35.

فهذا النص " للما وردي" جدير بالتأمل، ردا على كل الآراء الفقهيـة إلـى استسهلت عقد البيعة حتى نزلت به إلى عقده باثنين قياسا على عقد النكاح!.

وإن كان "الماوردي" كغيره من الفقهاء القدامى قد اخلط بين الترشيح والبيعة « فيما يتعلق بالأغلبية اللازمة لانتخاب الخليفة « الرئيس » نجد أمامنا آراء مختلفة تخلـط بين الترشيح والولاية »[1].

وهذا الخلط هو الذي أدى التساؤل في مسألة الاستخلاف والعدد الذي تنعقـد به البيعة ...إلخ.

أما أثر الواقع الذي كثر فيه الصراع عن السلطة فيظهر في اضطرار الفقـه إلى التسليم مثلا بإمارة الإستلاء حيث يسعى "الماوردي" إلى وضع ضوابط تحـول دون التداعيات السلبية للإستلاء على السلطة ، حفاظا على مقصدها في إقامة الدين وسياسة الدنيا « فهذه سبع قواعد في قوانين الشرع يحفظ بها حقوق الإمامة وإحكام الأمّة لأجلها وجب تقليد المستولي فإن كملت منه شروط الاختيار كان تقليده حتمـا استدعاء لطاعته ودفعا لمشاقته ومخالفته »[2] ومن بين هذه القواعد السبعة: «اجتماع الكلمة على الألفة و التناصر ليكون للمسلمين يد على من سواهم»[3] وبالتالي فيحـق لنا أن نتساءل:

[illegible]: إلى اي مدى تنازل الفقه لصالح واقع منحرف عن أصول الخلافة الراشدة؟

[illegible]: هل التأصيل الإسلامي لنظام الحكم ملزم بهذا التنازل الفقهي أم هـو مـدعو لتصحيح هذه الرؤية إلى الأصول الأساسية لإعادة نظام الأمـة وصـورة الخلافـة الأصلية؟

1 - **السنهوري**، مرجع سابق، ص: 121.
2 - **الماوردي**، مرجع سابق، ص: 41.
3 - المرجع ذاته، ص:45.

2. عبد الرحمن بن خلدون[1] :

عُرف "ابن خلدون" في فكره السياسي بنظرية العصبية ، والتي نقـل فيهـا رؤيته في نظرية السلطة، من مفهوم التغالـب، إلـى مفهـوم السـلطة السياسـية المنضبطة بقوانين سياسية لذلك فهو ينفي العصبية بمفهومها الضيق « ... العصبية المفضية إلى الهرج والقتل فوجب أن يرجع إلى قوانين سياسية مفروضـة يسـلمها الكافة، وينقادون إلى أحكامها »[2].

وهذا التحول في وازع الحصول على السلطة يعود أولا إلى طبيعة التغالـب الإنساني نحو الملك حيث يقول « وذلك أن الملك إنما يحصل بالتغلب، والتغلب إنما يكون بالعصبية واتفاق الأهواء على المطالبة »[3] وهذا التغالب سببه يعود إلى طبيعة الملك بصفته منبعا لمفاتن الدنيا فيقول في مقدمته «... إن الملك منصـب مأـذوذ، يشتمل على جميع الخيرات الدنيوية والشهوات البدنية والملاذ النفسـية فيقـع فيـه التنافس غالبا »[4] وثانيا يعود إلى تغير الوازع في المجتمع السياسي العربي الـذي تحول من الوازع الديني إلى الوازع العصبي، وهذا التحول لم يكن تحول فقط على مستوى النخبة السياسية بل يكاد يكون تحولا اجتماعيا بسبب ضعف القيم الدينيـة، وانتشار العصبيات من جديد، وانتشار الفرق وحلول التنازع السياسي.

« مما يعني أن أساس السلطة السياسية قد تحول تدريجيا من الرضا إلى الإكراه استخدم "ابن خلدون" الوازع كمثال ذي مغزى، ليصور ذلك التحول الهام »[5].

ومع ذلك فإن صورة العصبية الخلدونية هي عصبية واقعيـة تـدعمها قـوة اجتماعية وليست مجرد عصبية عائلية معزولة عن التسليم الاجتماعي العام.

1 - **ابن خلدون**، أبو زيد عبد الرحمن، (732هـ، 1332م – 808هـ، 1406م) عالم وفقيه ومؤرخ، من آثاره "رسالة في المنطق"، "كتاب العبر". ينظر: **محمود يعقوبي**، مرجع سابق، ص:207- **روني إلي ألفا**، مرجع سابق، ج1، ص:19.
2 - **ابن خلدون**، مرجع سابق، ص: 215.
3 - المرجع ذاته، ص: 146.
4 - المرجع ذاته، ص: 143.
5 - **محمد محمود ربيع**، النظرية السياسية لابن خلدون، (دار الهناء للطباعة، دبلد، 1981) ص:171.

فالعصبية عند "ابن خلدون" « لا تقف عند حد الارتباط بين أفـراد الفئـة أو الجماعة الواحدة على أساس صلة الرحم، وكأنها في واقع الأمر ارتباط منبعث من تماثل الحاجات والمصالح والأغراض والعوائد والأفكار...»[1].

فالعصبية عند "ابن خلدون" هي عصبية التأييد الأكثري الغالب، الذي يحافظ على الاستقرار ويحقق المقاصد من السـلطة، ومقصـد العصـبية هـو الـتلاحم الاجتماعي.

وبذلك فسر اشتراط القرشية في الإمامة، فقال عن قريش « وكان لهم علـى سائر مُضر العزة بالكثرة والعصبية والشرف، فكان سائر العرب يعترف لهم بذلك ويستكينون لغلبهم »[2] وبذلك فإن العصبية عنده مخالفه للقهر والطغيان والاسـتبداد، بل هي أقرب إلى حالة من قوة النفوذ الاجتماعي، الوزن السياسي الذي يؤدي إلـى الإتباع والانقياد للمجتمع « فما كان منه بمقتضى القهر والتغلـب وإهمـال القـوة العصبية في مرعاها فجور وعدوان ومذموم عنده « أي الشارع » كما هو مقتضى السياسة »[3].

ويعيب "ابن خلدون" الطغيان في السلطة، ويتوقع تدهور وانحطاط السـلطات الاستبدادية « فإن الملك إن كان قاهرا، باطشا بالعقوبات، ومنقبا عن عورات الناس وتعديد ذنوبهم شملهم الخوف والـذل ... وربما خذلوه في مواطن الحـــروب والمدافعات »[4].

---

1 - **رحاب عكاوي**، ابن خلدون أشهر مؤرخ عرفه الإسلام، (دار الفكر، بيروت، لبنان، 1998م) ص: 59.
2 - **ابن خلدون**، مرجع سابق، ص:175.
3 - المرجع ذاته، ص: 178.
4 - المرجع ذاته، ص: 146.

الفرع الثالث : المفهوم السياسي للأغلبية في الفقه الشيعي .

تأسست فلسفة السلطة عند الشيعة على نظرية الإمامة المعصومة التي تفضي إلى النص بالإمامة حتى عام 260هـ بعد غيبة آخر الأئمة المعصومين مما أوقع الفقه الشيعي في حرج اجتهادي فحصر الإمامة في النص ثم في الجعل الإلهي الذي لا يعطي للإنسان أي اختيار، وذلك أن الإمام امتداد للنبي « واختيار الإمام لكي يواصل مسيرة النبي ليس اختيارا بشريا وإنما هو اختيار وجعل إلهي »[1] وعند نهاية سلسلة الأئمة المعصومين، عمل الفقه الشيعي على الاجتهاد لتفسير التحول نحو أفق أوسع.

فتدرج الفقه عبر نيابة الفقيه للإمام الغائب إلى نظرية ولاية الفقيه إلا « أن استناد نظرية ولاية الفقيه على فكرة الإمامة الذي يرمي بصورة محددة إلى التأكيد على مشروعيتها الدينية، هو أحد نقاط الضعف المهمة والأساسية في بناء النظرية...

حيث سيدور بحث الفقهاء القائلين بها، والمعارضين لها، على وظيفة الإمام ومقدار ما انتقل منها إلى الفقيه »[2] وعملوا على إيجاد المسوغات الدينية التي تسمح بهذا الانتقال، والخروج من الحرج الفكري، واعتبروا أن هذا الانتقال لصلاحيات الإمام إلى الفقيه هو انتقال ظرفي ومؤقت، ونظروا لهذه النظرية سياسيا وفقهيا «وفي زمن غيبة الإمام المعصوم «ع» النصوص الشرعية المتواترة والمستفيضة تؤكد على قيادة « العالم / الفقيه » للأمة الإسلامية »[3].

وارتباط النظرية الشيعية في السلطة بفكرة الإمامة المعصومة ثم ولاية الفقيه لم تحل إشكالية دور الأمة في التولية والعزل حتى انتصرت الثورة الإيرانية التي كيفت ووفقت بين النظرية والشرعية الشعبية، وعملت التجربة الإيرانية على نقل الموروث الفقهي الشيعي من عالم التنظير إلى عالم الواقع، محاولة الاستفادة مما توصل إليه القانون الدستوري والتجربة الديمقراطية في الغرب، ومع أن هذه

---

1 - **محمد قاسم**، نظرات في الفكر السياسي الإسلامي، (دار الصفوة، بيروت، لبنان، 1993م) ص: 35.
2 - **توفيق السيف**، نظرية السلطة عند الشيعة، (المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، 2002م) ص: 164.
3 - **محمد قاسم**، مرجع سابق، ص:37.

التجربة معرضة للنقد والمراجعة « فإن الإمام الخميني عمل بجـد لإقامـة دولـة مؤسسات ، وترسيخ أساس حاكميه القانون ... وأخيرا اشتمل الدستور على تصريح لا لبس فيه يكون الشعب سيد الدولة، وأن مشروعية السلطة مستمدة من التفـويض الشعبي » [1].

أما الفلسفة السياسية الشيعية قد مثلتها جماعة " إخوان الصفا"[2] التي ربطـت بين الفلسفة الإسلامية المتأثرة بالفلسفة اليونانية وأصول المذهب الشيعي في الإمامة خلال القرن الرابع، « وبالرغم من الطابع الطوباوي لفلسفة إخوان "الصفا"، إلا أن أفكارهم وجدت الأرضية في شعور المضطهدين، وكانت بمثابة نقطة الرجاء، لقـد وجدت حضورها في فلسفة "الفارابي" و"ابن سينا"[3]، وتأثرت بها كثير من الحركات السياسية المعارضة ...»[4] واشتركوا في مفهوم المدينة الفاضلة التي تحقق السعادة، ولكن هذه المدينة هي مدينة الإمام في المفهوم الشيعي « إن غايـة الإخـوان مـن تأسيس مدينتهم في الوصول إلى السعادة التي يعتقدون أنه لا يمكن الوصول إليهـا إلا في كنف الإمام »[5].

المجتمع السياسي السعيد هو المجتمع الذي يعيش في دولة الإمام المعصـوم الذي تمكنه منزلته من قيادة المجتمع إلى الحق والعدل، وقد عمل إخـوان "الصـفا" وغيرهم من الفرق الشيعية أو المتأثرة بالفقه الشيعي على نقـد الواقـع السياسـي والتبشير بدولة الإمام الولي.

وكخلاصة للبحث في الفقه السياسي الإسلامي يمكن ملاحظة التأثر الكبيـر بواقعه السياسي الفعلي « وينبغي ملاحظة أن التاريخ الإسلامي يحمل تأثيرا كبيـرا بنظم الحكم التي كانت سابقة في الدول التي دخلت الإسلام »[6] فإن الشعوب التـي

---

1 - **توفيق السيف**، مرجع سابق، ص: 196.

2 - **إخوان الصفا:** فرقة من الشيعة الإسماعيلية، ظهرت خلال القرن الرابع الهجري، بالبصرة بالعراق، من آثارهم: جملة من الرسائل في مختلف العلوم. ينظر: **محمود يعقوبي**، مرجع سابق، ص:191.

3 - **ابن سينا**، أبو علي الحسين: (370هـ، 980م – 428هـ، 1037م) فيلسوف وطبيب لقب بالشيخ الرئيس، من آثاره: "القانون"و "الشفاء". ينظر: **روني إيلي ألفا**، مرجع سابق، ج1، ص:52.

4 - **بوعرفة عبد القادر**، مرجع سابق، ص: 127.

5 - المرجع ذاته، ص 126.

6 - **جمال الدين محمد محمود**، مرجع سابق، ص: 156-157.

اعتنقت الإسلام كانت تعرف أنظمة سياسية وتقاليد في إدارة الحكم ظلت تؤثر فـي فلسفتها ورؤيتها السياسية مثل مملكة فـارس، وتـأثر العـرب بالإمبراطوريـات والممالكات المجاورة لجزيرة العرب مثل إمبراطورية الـروم، كمـا أن التكـوين العصبي والقبلي للمجتمع العربي لم يكد يخفت في الدولة الراشدة حتى عـاد إلـى الظهور والتأثير مع الدولة الأموية وما تبعها من دول.

المبحث الثاني : المفهوم السياسي للأغلبية ما بعد النهضة الأوروبية.

لقد كان للنهضة الأوروبية دور بارزاً في التأسيس الفكري لمفاهيم دستورية كثيرة، منها مبدأ الأغلبية، ولكي نتعرف على تطور هذا المبدأ سياسياً نتعرض إلى مطلبين:

المطلب الأول : المفهوم السياسي للأغلبية في الفكر السياسي الغربي .

المطلب الثاني: المفهوم السياسي للأغلبية في الفكر الإسلامي المعاصر.

المطلب الأول : المفهوم السياسي للأغلبية في الفكر السياسي الغربي .

ونتناول فيه فرعين:

الفرع الأول : المفهوم السياسي للأغلبية في فكر النهضة الأوروبية .

الفرع الثاني: المفهوم السياسي للأغلبية في النظريات السياسية المعاصرة.

الفرع الأول : المفهوم السياسي للأغلبية في فكر النهضة الأوروبية .

كانت أوربا [illegible] تحت أنظمة ملكية استبدادية، غابت فيها الحريات السياسية وخنعت إلى الأنظمة السياسية التي تسيطر فيها الأقلية الحاكمة على السلطة والدولة فانعدمت فيها المشاركة السياسية للأغلبية، فلم يعد للنظام السياسي أي ضـابط، ولا للأغلبية أي وزن، بل تقاد الدول بأهواء الملوك وما تراه الأسر الحاكمة، والعصب النافذة « ومن ذلك يتضح أن نظام الحكم في الإمبراطورية البيزنطية يتمثـل فـي وجود إمبراطور واحد على رأس الدولة وبطريك واحد على رأس النظام الكنسـي ... ومجلس الشيوخ الذي ظل من الجهة الرسمية فقط، فقد أصبح عديم الفاعلية »[1] في الوقت الذي كان فيه الفكر الإسلامي، وواقع الحضارة الإسـلامية يتجـه إلـى الذبول والجمود، كان الفكر الغربي يعيش بدايات الانتعاش في عصر النهضة مـا بين بداية القرن الخامس عشر، وأوائل القرن السابع عشر مع رواد الإصلاح الديني مثل مارتن "لوثر"[2] وهو رجل دين، ومؤسس المذهب البروتستانتي الذي قام علـى

---

1 - **أحمد أمين سليم**، مرجع سابق، ص: 156.

2 - **مـارتن لـوثر:** (1483 – 1546م) قسـيس ومؤسـس المـذهب البروتسـتانتي، مـن آثـاره: "سـجن بابـل"، "مقالات سمالكاد". ينظر: **روني إيلي ألفا**، مرجع سابق، ج2، ص:366.

نقد الفكر الكنسي التقليدي الذي سقط في الخرافة والتحالف مع الملوك في الاستبداد ولكن "لوثر" لم يستطع تجاوز رؤية التغالب التي سيطرت على الفكر السياسي الأوروبي، هذا الفكر الذي مارس على الأغلبية وصاية الخنوع ، لصالح الحاكم المبارك إلهيا، والمدعوم كنسيا« والشعب هنا يجب أن يكون محكوما بواسطة القوة لأن الله أعطى للحاكم السيف للفصل به، والسيف تأسس من قبل الله لمعاقبة الأشرار، وحماية المستقيمين والمحافظة على حق الله »[1].

وقد تأكدت هذه الأفكار مع المفكر والسياسي الإيطالي "ماكيافيلي"[2] كذلك والتي تُبنى فلسفته على مبدأ الغاية تبرر الوسيلة « لقد شعر "ميكيافيلي" بأن فساد السياسة، وتدهور العمل السياسي إنما يرجعان بالدرجة الأولى إلى تدخل الأخلاق ومعاييرها المفروضة »[3].

واشتهر "مكيا فيلي" بكتابه " الأمير " الذي وضع فيه تصوراته السياسية والتي كانت منسجمة مع واقعه، المتميز بصورة الحاكم القوي، وهي صورة الطاغية الإيطالي في تلك الفترة، فالدولة الناجحة في نظره هي التي يقودها الحاكم الذي وصفه في كتابه، أما "جان بودان"[4] والذي استمر تأثير أفكاره إلى القرون اللاحقة، حيث تناول مفهوم السيادة كإرادة أعلى في الدولة، فعنده السيادة هي سلطة عليا على المواطنين وعلى الرعايا لا يحد منها القانون، «غير أن "بودان" لم يشك مطلقا في أن الحاكم مقيد بقانون الرب وبقانون الطبيعة، وبرغم تعريفه للقانون بأنه عمل ناشئ عن إرادة الحاكم، لم يفترض أبدا أن في إمكان الحاكم أن يخلق الحق بمجرد نزوة أو رغبة أو هوى، ذلك أن الحاكم يخضع لقانون الطبيعة الذي يقف فوق البشر »[5] وهذا التصور هو الذي دفعه إلى تصور للمواطنة بعيدا عن أي

---

1 - **عبد المجيد عمراني**، مرجع سابق، ص: 104.

2 - **ماكيافيلي**، نيكولا: (1469 – 1527م) سياسي وفيلسوف إيطالي، من آثاره "الأمير"، "فن الحرب". ينظر: **محمود يعقوبي**، مرجع سابق، ص:230.

3 - **محمد علي محمد، علي عبد المعطي محمد**، مرجع سابق، ص: 114.

4 - **بودان**، جان: (1530 – 1596م) سياسي وقانوني فرنسي، عرف بأفكاره حول السيادة والنظام الجمهوري، ومن أثاره: "الكتب السة لدولة خيرة". ينظر: **مجموعة من الباحثين**، الموسوعة العربية، إشراف محمود محمد (دار الجيل، بيروت، لبنان، ط2، 2001م) ج1، ص:587.

5 - **محمد علي محمد، علي عبد المعطي محمد**، مرجع سابق، ص: 122.

مشاركة سياسية، مما يخرج مفهوم الأغلبية من تصوره السياسي، «والمواطن عند "بودان" ليس إلا رعية من رعايا الدولة ، ليس له حق المشـاركة فـي الحكومـة، وليست له أدنى قوة كما أنه لا يقف على قدم المساواة مع الأعضاء الذين يمارسون السيادة في المجتمع وليس على المواطن عند "بودان" إلا واجب الطاعة وحسب»[1].

ولكن المدرسة التي شكلت منعطفا في الفكر السياسي، هي مدرسـة العقـد الاجتماعي مع "هوبز"[2] و" لوك "[3] و" روسو"[4] ... وغيرهم « وتعني سيادة الدولـة أو رئيس الدولة تمت بموجب اتفاق طبيعي بين الأفراد وبين شخص أو أشـخاص يتناول فيه الأفراد عن سلطانهم ليحكموهم بموجبه »[5].

« وكانت علاقة "هوبز" بالأسرة المالكة قوية، وخاصة الملك شارل الثـاني الذي تولى العرش سنة 1660م، فقام بوضع نظريته عن العقد الاجتماعي مـدافعا عن الملكية والحكم المطلق للملوك »[6] وكـان هـذا اتجـاه الفلسـفة الإنجليزيـة بالخصوص، لمختاف مفكريها مثل "جون لوك" و"جورج باركلي"[7] و"دافيد هيـوم"[8] مع اختلافات فرعية.

وشكلت فكرة " العقد الاجتماعي " مع جان جاك روسو" خلال القرن الثـامن عشر، قفزة في الاعتبار السياسي للسلطة الشعبية السياسية «وأن وجود هذه الفكرة يترتب عليه مبدأ عام، دعى إليه " روسو " وهو أن سلطة الدولة لا تكون مشروعة

---

1 - المرجع ذاته، ص124 .
2 - **هوبز**، توماس: (1588 – 1679م) فيلسوف إنجليزي مادي، من آثاره: "عناصر القانون الطبيعي والسياسي". ينظر: **محمود يعقوبي**، مرجع سابق، ص:237.
3 - **لوك**، جون: (1632 – 1704م) فيلسوف إنجليزي، مؤسس المذهب التجريبي، من آثاره "مقالة في الحكم المدني"، "أفكار في التربية". ينظر: **محمود يعقوبي**، المرجع السابق، ص:229.
4 - **روسو**، جان جاك: (1712 – 1778م)، مفكر وفيلسوف سويسري، من آثاره "العقد الاجتماعي"، "أصل التفاوت بين الناس". ينظر: **محمود يعقوبي**، المرجع السابق، ص:211.
5 - **عبد العزيز عزة الخياط**، النظام السياسي في الإسلام, (دار السلام, القاهرة, مصر, ط2, 2004م) ص:71.
6 - **عبد الغني بسيوني**، مرجع سابق، ص: 77.
7 - **باركلي**، جورج: (1685 – 1753م) قسيس وفيلسوف إنجليزي، أشتهر بمذهبه "اللامادية"، من آثاره: "مبادئ المعرفة البشرية". ينظر: **روني إيلي ألفا**، مرجع سابق، ص:180.
8 - **هيوم**، دافيد: (1711 – 1776م) فيلسوف إنجليزي تجريبي، من آثاره "رسالة في الطبيعة البشرية"، "محاولات فلسفية". ينظر: **روني إيلي ألفا**، مرجع سابق،ج2، ص:574.

إلا إذا استمدتها من سلطة الشعب »[1] ولكن هذه السلطة عامة ليست مجـزأة ممـا حول مفهوم هذه الإرادة إلى مفهوم معنوي، لأن هـذه الإرادة هـي حـاجز أمـام ممارسة الشعب ذاته لإرادته، لأن الإرادة العامة فوق سلطة الشعب العامة « وقـد اعتبر "جان جاك روسو" أن السيادة لا تقبل التنازل عنها كما الإرادة لا تقبل الإنابة أو التمثيل »[2] والإرادة العامة عند روسو هي ليست مجرد إرادة " الأغلبية " وإنمـا هي إرادة " جماعية غير قابلة للتجزئة، منبثقة من الشعب باعتباره وحـدة واحـدة وهي دائما على صواب.

« وهذا التصور الخيالي المفترض يرمي إلى أن يجعل الشـعب بممارسـة "الإرادة العامة " سدا واحدا يمتلك سلطة منفصلة مطلقة مجردة، وهي سلطة فـوق الشعب باعتباره جمهورا من الأفراد »[3] وواقعيا كانت الثـورة الفرنسـية الحـدث التاريخي الذي نقل الفكر السياسي من التنظير المجرد إلى الواقع والأفكـار مـن أوراق الكتب إلى أروقة الدولة كما دفعت الاجتهاد السياسي إلى التفكير إلى آفـاق جديدة فعلا « كان للثورة الفرنسية دورا بالغ الأهمية، علـى المسـتوى المحلـي والدولي في تحرير الفرد نظرا لإيمانها به وتأكد ذلك في إعلان حقـوق الإنسـان والمواطن الذي تضمن حقوقه ضد السلطة الاسـتبدادية وسـيطرة الأرسـتقراطية وغطرسة النظام الملكي »[4] وكما رأينا فنظريات العقد الاجتماعي جاءت متباينة بين قائليها لأنها لم تحدد مدى التنازل ومحتوى التفويض من قبل إرادات الأفراد نحـو الإرادة العامة، مما جعل العقد يبدو وكأنه تفويض أبيض لإرادة مجهولة «وواضـح مما سبق أن هذا التصور المفترض عن " تعاقد الجماعة البدائية " يمكن أن يـؤدي لنتائج متباينة متناقضة، وفق الأهواء والأفكار المسبقة التي تسيطر على القائلين به فقد يستهدف منه واحد ضمان الحرية والأخر تبرير الاستبداد» [5]، حيـث بمجـرد

1 - **عبد المجيد عمراني**، مرجع سابق، ص: 124.
2 - **محمد فتحي عثمان**، مرجع سابق، ص:391.
3 - المرجع ذاته، ص: 391 - 392.
4 - **سعيد بوشعير**، مرجع سابق، ص: 63.
5 - **محمد فتحي عثمان**، مرجع سابق، ص: 393.

حصول السلطة على التفويض بناء على هذا العقد الاجتماعي، وفي غياب أي مرجعية سياسية أعلى حاكمة أو ضوابط مبدئية قهرية، فإن للسلطة مجالا واسعا للاستبداد باسم الإرادة العامة التي استحوذت عليها.

الفرع الثاني : المفهوم السياسي للأغلبية في النظريات السياسية المعاصرة.

في العصر الحديث تأثر الفكر السياسي بالمناهج الإيديولوجية، التي عبرت عن فلسفات ومشاريع اجتماعية مختلفة أثرت في الواقع السياسي للعالم الحديث وهذا الواقع الذي تجاوز مرحلة الإقطاع، وبدت ملامح العصر الجديد في استقلال الملوك عن سيطرة السلطة الكنسية وتركيز الحكم في يدهم بدل رجال الكنيسة ورجال الإقطاع، كما ظهرت الدولة القومية.

اختلفت الفلسفة السياسية للأغلبية و للسلطة في هذا العصر عنها في العصور السابقة، حيث ترسخت المفاهيم الدستورية الحديثة كمفهوم السيادة الذي أنشأ تحولا في فلسفة السلطة، حيث أعطى للمشاركة السياسية قيمتها الدستورية، ومن ثم فتح المجال لمبدأ الأغلبية بالرسوخ كمفهوم دستوري، مرتبط بأهم المبادئ الدستورية للنظم السياسية المعاصرة بعد عصور من تجاهلها لصالح نظريات ركزت فكرها نحو شخص الحاكم أو المبادئ أخلاقية عامة، كانت بعيدة عن ضوابط الحد من سلطة سياسية توسعت هيمنتها وطغيانها على مر العصور، فجاء العصر الحديث بمنظومات سياسية حاولت أن تخرج من المفهوم التقليدي للسلطة الذي كان ينطلق من رؤية فوقية تنطلق من السلطة نحو المجتمع، إلى رؤية تحتية تنطلق من المجتمع إلى السلطة، فتتحول السلطة إلى نتاج سياسي تصنعه القاعدة التي تشكل الأغلبية الاجتماعية.

وتشكلت أنظمة سياسية متباينة وظهرت بذور الإيديولوجية مع النظريات الفلسفية والسياسية الحديثة، فظهر " هيجل "[1] الفيلسوف الألماني بنظريته المثالية التي أضفت على " الدولة القومية " قدسية كبرى، والدولة عند "هيجل" هي واقع كلي

---

1 - **هيغل**، فريدريخ جورج: (1770 – 1831م) فيلسوف ألماني مثالي، من آثاره: "نقد فكرة الدين الوضعي" "علم المنطق". ينظر: **محمود يعقوبي**، مرجع سابق، ص:238.

لأنها تمثل الإرادة الكلية التي لا تعترف بالإرادات الفردية أو الحريـات الجزئيـة «فإن ثمة مشكلة كبيرة تعترض "هيجل" هنا وهي أنـه، إذا كانـت الدولـة كليـة والإرادة كلية، والحرية كلية، وعمل الدولة كلي، فكيف نفسر قيام الأفـراد الـذين يديرون دفتي الدولة ؟ إن "هيجل" يذهب هنا للتغلب على هذه المشكلة إلى أننا يجب أن نبحث عن نمط من أنماط تركيب الدولة، يساعدها أن تتحرك كما يتحرك العضو الحي، ووجد أن الحل الأمثل هو الحكم المطلق المستبد الذي يجسد وحده اتصـاف الدولة بالصفة الكلية»[1] وهكذا نجد أنفسنا مرة أخرى أمام فلسفة سياسية تنظر للحكم المطلق الذي لا يعترف بأي دور سياسي للأغلبية على أي مستوى « هكذا افترض "هيجل" أن إرادة الحاكم الفرد، الملك المستبد تنزع إلى الكلي ولا يمكن أن يتسرب إليها التعسف والهوى ولكنه يظل صامتا لا يتحدث عن الضمان الضروري المؤيـد لصحة افتراضه هذا »[2].

بل كل ما عمل له هو الدفاع عن قدسية الدولة التي تحمى بهذا النظام القوي الذي يتجسد في الحاكم المستبد، الذي يقبض على السلطة بيد من حديد محافظا على كيان الدولة، فما يهم " هيجل " هو قدسية وكلية الدولة.

وقد حاول فيما بعد مفكرو السياسة وضع أسس نظريـات سياسـية عامـة وترسيخ تصور عام عن الدولة، وسنعرض أهم النظريات السياسية المعاصرة مـن زاوية الإشكالية التي نطرحها في بحثنا.

1 » النظريـة الماركسيـة : التي نظّرت للنظام الشيوعي، الذي يُعتبر "كارل ماركس"[3] مؤسسه مع رفيقه " فريد ريك إنجاز"[4] بخلفية مادية، تستند علـى الموروث الفلسفي الهيجلي المثالي، حيث ترى حتمية الصراع الطبقي داخل مجتمـع في خضم قيام الطبقة العمالية بإنهاء السلطة البرجوازية والإمساك بالسلطة لتحقيـق

---

1 - **محمد علي محمد، علي عبد المعطي محمد**، مرجع سابق، ص: 202.
2 - المرجع ذاته، ص: 202.
3 - **ماركس**، كارل: (1818 – 1883م) فيلسوف وسياسي واقتصادي ألماني، من آثاره "رأس المال"، "بؤس الفلسفة". ينظر: **محمود يعقوبي**، مرجع سابق، ص:230.
4 - **إنجلز**، فريدريك: (1820 – 1895م) فيلسوف اجتماعي ألماني، من آثاره: "جدلية الطبيعة". ينظر: **محمود يعقوبي**، المرجع السابق، ص:194.

المجتمع الشيوعي « بعد قيام الثورة العمالية ضد سيطرة الطبقة الرأسمالية، يـرى " كارل ماركس " أن الدولة لابد لها أن تمر بمرحلتين في سبيل الوصول إلى المجتمع الشيوعي المنشود، المرحلة الأولى هي مرحلة دكتاتورية البروليتاريـة أو مرحلـة الاشتراكية، والثانية هي مرحلة الشيوعية »[1] والوصول إلى الشيوعية سينهي الحاجة إلى الدولة، ويتم الاستغناء عن السلطة، وكما نلاحظ فإن النظرية الماركسية حصرت السلطة في الطبقة العمالية التي أباحت لها استعمال الثورة للوصول إلـى السـلطة وبررت لها الاستبداد والدكتاتورية، ومن ثم احتكار الحكم والسيطرة علـى الدولـة لتحقيق ذلك المجتمع المنشود « ويمكن أن نفهم من ذلك أن الحرية والدولة مفهومان متغايران لا يمكن لهما أن يتقابلا كما كان الأمـر عنـد " هيجـل " و " روسـو " وغيرهما. إن الماركسية ترى أنه ما إن توجد الدولة إلا انتهت الحرية »[2].

فالماركسية تعادي الدولة ومن ثم تعادي كل المفاهيم المرتبطة بها، فلم يعـد هناك حاجة إلى أي نظام سياسي يرتبط بمفهوم الدولة، وهو تصور غريب توصلت إليه النظرية بحجة أن الدولة عاجزة في نظرها عن تحقيـق حلـولا لإشـكالياتها المطروحة «ولأن الدولة هي علامة الاستلاب السياسي ويجب أن تختفي وتذوب في الواقع الوحيد الذي هو المجتمع المدني أي مجتمع الحاجات والحياة الملموسة للناس وبهذا المعنى مع اختفاء الدولة تختفي الديمقراطية التي ليست أبدا شكلا من أشـكال الدولة »[3].

وهكذا توصلت الماركسية إلى ذروة الخيال السياسي في تصـور أن الدولـة عائق لتحرر المجتمع التي تحلم به، والدعوة إلى إلغائهـا كانـت شـرطا عنـدها للوصول إلى النموذج الاجتماعي « ويجب أن يكون إلغاء الكنيسة والدولة الشـرط الأول والأساسي لإنعتاق المجتمع الفعلي »[4] ولكـن واقعيـا، ومـع ذلـك الـدور

1 - **عبد الغني بسيوني**، مرجع سابق، ص: 71.
2 - **محمد علي محمد، علي عبد المعطي محمد**، مرجع سابق، ص: 226.
3 - **ألان مينك**، دولة القانون، مقدمة في نقد القانون الدستوري، (ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر الجزائر، ط 2، 1990م) ص:281.
4 - **ميخائيل باكونين**، الإله والدولة، تر: جلال المذح (دار المعارف، سوسة، تونس، 1992م) ص: 142.

الاجتماعي فإن الماركسية لم تستطع تجاوز تجربة السلطة، فكل ما قامت بـه هـو تأسيس دول ذات سلطات استبدادية احتكرت الإرادة العامة، وسيطرت على مقاليـد الحكم باسم القوى العمالية، وانتهت في ذلك المصير، دون النجـاح فـي تخطـي ضرورة الدولة أو حتى رموز الدين، حيث ذهبت الماركسية وبقيت الدولة والكنيسة ولقد عمل المفكرون الماركسيون على تجاوز هذا المأزق بضرورة بقـاء السـلطة الشيوعية في خضم الصراع مع القوى البرجوازية التي تريـد عرقلـة المسـيرة العمالية، ولأجل ذلك حاولت الفلسفة الشيوعية التنظير لإنشاء المجتمع الاشـتراكي المنسجم مع سلطة البروليتارية « ومن هنا يمكن القول أن الديمقراطية الماركسـية ليست نظاما سياسيا مجردا، إنها مقامة من أجل الإنسان الشيوعي الـذي تصـنعه وسيلتها في ذلك المجموعة التي تشكل نواة الحزب الواحد الطلائعي ضمير الطبقـة العاملة فهو هيئة التأطير القائمة على تسلسل هرمي جامد ومنضبط »[1] وعليه فـإن الماركسية سجنت نفسها في نخبة طلائعية مؤدلجة أعطت لنفسها الحق في احتكـار السلطة باسم الطبقة العمالية ومصالح القطاعات الشعبية الواسعة، ولكن واقعيا لـم تكن سوى نخبة إيديولوجية وأقلية سياسية تمارس السـلطة فـوق الإرادة العامـة للمجتمع.

2 الـنظريـة الـلبرالـيـــة : كان للتطور الزراعي والصناعي والتجاري الدور في تفعيل أفكار النهضة، وشيوعها، وقد كان لتطور النظام البرلمـاني فـي بريطانيا الأسبقية واقعيا، في رسوخ النظام اللبرالي من الناحية السياسية، حيث ما فتئ يتوسع على حساب النظام الملكي الضعيف، الذي لم يعد له حـق الاعتـراض على القوانين منذ 1707، وجُرد من كثير من صلاحياته لصـالح الحكومـة التـي أصبحت تتشكل وفق الاختيار الشعبي، ويقودها الحـزب الحاصـل علـى أغلبيـة الأصوات ...

1 - **سعيد بوشعير**، مرجع سابق، ص:75.

أما في فرنسا فإن تعثر الجمهوريات ما بعد الثورة، أعاق التطـور السـريع للسيادة الشعبية التي ترسخت مع ترسخ النظـام الجمهـوري، وحقـوق الإنسـان والمواطن ويتميز النظام اللبرالي سياسيا، في صورته الأخيرة بـ :

1- **المشاركة السياسية الفعلية للمواطنين**: من خـلال مجموعـة مـن الحقـوق السياسية العامة، التي تعطي للمواطن حقا دستوريا في التعبير والاستفادة من آليات المشاركة السياسية ، حقوقا ترتبط بصفته المواطنية.

2- **التعددية السياسية الحزبية** من خلال الأحزاب السياسية تنظم التعددية، « لقـد كانت ولا تزال الأحزاب السياسية إحدى التنظيمات الرئيسية في الدولة التي تُطلـع المواطنين على تصرفات الحكومة وكانت ولا تزال أيضا من العوامل الرئيسية في استقرار الحكومة أو الإطاحة بها »[1] ويسعى كل حزب إلى الحصول على الأغلبية الانتخابية ومن ثم على الهيمنة على الساطة، أما في حالة عدم حصول أي حـزب على الأغلبية فإن التحالف بين الأحزاب لتكوين أغلبية هو السبيل للوصـول إلـى الساطة.

3- **المفهوم المؤسساتي للدولة وتنوعها**، في إطار مبدأ الفصل بين السلطات، هذا الفصل الذي طرح عدة إشكاليات واقعية، لأن الفصل الواقعي بين مؤسسات تعمـل في إطار الدولة ذاتها لا يمكن تحقيقه عمليا، « لقد كان مبدأ الفصل بين السـلطات موضوع تفسيرات متعارضة، فقد أخذ البعض بالفصل المطلق في حين أخذ البعض الآخر بالفصل المرن وكلاهما يقدم لنا نظاما وحكومة مختلفة »[2] مما جعل العلاقـة بين السلطات يحكمها مد وجزر، فإذا كان القضاء يمثل شرعية القانون.

فإن كلا السلطتين التنفيذية والتشريعية تمثل شرعية الأغلبية الانتخابية فنواجه سيادة موزعة تؤدي أحيانا إلى أزمات سياسية، خصوصا عند الفصل الكامل بـين السلطات يحكمها مد وجزر، فإذا كان القضاء يمثل شرعية القانون.

1 - **سعيد بوشعير**، مرجع سابق، ص: 128.
2 - **سعيد بوشعير**، مرجع سابق، ص: 170.

فإن كلا السلطتين التنفيذية والتشريعية تمثل شـرعية الأغلبيـة الانتخابيـة فنواجه سيادة موزعة تؤدي أحيانا إلى أزمات سياسية، خصوصا عند الفصل الكامل بين السلطات.

4- العمل برأي الأغلبية « الأكثرية » « الذي يجب أن تنصاع إليه الأقلية، غيـر أن العمل برأي الأغلبية لا يعني اضطهاد ومحو جهة نظر الأقلية التي قد تتحـول إلى أغلبية بل لابد من احترام رأيها كمعارضة »[1].

ولقد شاع النمط اللبرالي للدولة في العالم ، شيوعا كبيرا خصوصا بعد سقوط الإتحاد السوفياتي، وفشل التجربة الشيوعية، ومع ذلك لا زال هذا النظـام يخضـع للنقد من منطلق أن مفهوم السيادة عنده توقفت عند التفويض الشعبي للسلطة، تبدو من حيث الشكل أنها نتاج أغلبية شعبية، تستند على مبدأ الأغلبية، ولكنها تتحول إلى سلطة مطلقة في غياب أي تأطير قانوني أعلى، وحتى القانون الطبيعي الذي قالـت به أغلب النظريات السياسية الغربية قديما وحديثا، فهو مفهـوم عـام يفتقـر إلـى الضوابط والمعالم التي تحدده، مما يُفقد لمفهوم السيادة مدلوله السياسي «فإذا كانت السيادة للشعب، التي يضفي عليها طابع الشرعية، لا تعود مقيدة بحدود مسبقة بـل إنها سلطة مطلقة »[2] كما أن الاكتفاء بمفهوم العقل كمرجع أصيل لسـن القـوانين يطرح إشكالية مدى قدرة العقل المجرد عن أي معالم، سوى معلم الرؤية الانطباعية للمصلحة «وسواء عقل الفرد أو عقل الأغلبية، إنما يتبع المصالح الآنية، في نظرته حين أدار الحكم على الأشياء والأفعال طالما هو طليق من كل قيـد سـابق علـى صدور الحكم، أو لاحق له »[3].

وإلى جانب هذا الاتجاه الفكري فإن منتقدي الليبرالية من حيـث نجاحهـا أو فشلها في الاستجابة لمتطلبات المجتمع مما يرسخ عمق مفهوم سلطة الأغلبية يركز على:

1 - **الأمين شريط**، الوجيز في القانون الدستوري، (ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر 1999م) ص:185.
2 - **ألان تورين**، ما هي الديمقراطية، تر: حسن قبسي (دار الساقي، بيروت، لبنان، 2001م) ص: 110.
3 - **محمود الخالدي**، قواعد نظام الحكم في الإسلام (مؤسسة الإسراء، قسنطينة، الجزائر، 1991م) ص:44.

1 – إن النظرية تفتح المجال للنفوذ المالي فتتحول السلطة إلى سلطة أقليـة ماليـة نافذة ويصبح للسوق نفوذا سياسيا على مفاهيم السيادة والأغلبية وغيرهما.

2 - هيمنة الإدارة على الدولة، فتتحول الإدارة إلى بعبع بيروقراطي، يسحب من السياسة كثيرا من النفوذ، مما أضعف السيادة الشعبية، وهمـ ق الأغلبيـة إداريـا « فبسبب انحراف تقني تخلص التنظيم الإداري مـن السياسـة، إلا فـي بعـض المجالات الهامشية ... ومن المؤكد أن قطاعات حيوية كثيـرة كالعـدل والجـيـ ق والتعليم والصحة، أي الخدمات التي تجسد الدولة مباشرة، اعتُبرت خارجـة عـن الضغط الشعبي »[1].

3 – الانفصال عن القيم الدينية والعقائدية والأخلاقية ، مم يفقـد المجتمـع هويتـه الجماعية ، فنتيجة عدم التحاكم إلى أية قيم مجتمعية ضـابطة للسـلوك السياسـي والتشريع القانوني فإن العلاقة بين المجتمع والسلطة تتحول إلى علاقة جافة وخالية من كل المعايير القيمية المرتبطة بالجانب العقائدي والأخلاقي ، ويصبح كل الأداء السياسي مرتبطا بمفهوم المنفعة التي غالبا ما تبرر احتكار السلطة لمصالحها باسم الدولة « إن الفكر الليبرالي يقوم على التخوف من القيم ، ومن أشكال التسلط التـي تفرض احترام هذه القيم ، إنه يفصل بين نصاب العقل الحيادي الـذي ينبغـي أن يكون عقل الحياة العامة والذي هو أيضا عقل المنفعة والفائدة، ونصاب المعتقـدات التي ينبغي أن يظل نصاب الحياة الخاصة »[2] وهذا الفصل بين مـا هـو عقائـدي أخلاقي وما هو مصلحي عام، وحكر الأول على الشخص دون شأن العام، أدخـل المجتمعات الليبرالية في إشكاليات كثيرة حيث سيطرة المنافع الشخصية و مصـالح السلطات على حساب مصالح الشعوب، وسيطرة الفوضى التشريعية والغلـو فـي مسألة الحرية الشخصية على حساب الحرية العامة، وعانى المجتمع الليبرالي مـن انفصام في شخصيته العامة بين معتقداته الفردية الاجتماعية والدينية وبين توجهـه السياسي العام ونلاحظ ذلك في ومسائل كثيرة، ومن باب التنفيذ : كمسألة الإجهاض

1 - **ألان مينك**، مرجع سابق، ص:97 – 78.
2 - **ألان تورين**، مرجع سابق، ص: 65.

الحريات الجنسية البنية الأسرية، الاستنساخ، ....فمثل هذه المسائل يقع فيها الجدل والتردد في الفكر الليبرالي بين الأخلاق والقيم الدينية وبين مفهوم الدولة.

المطلب الثاني:المفهوم السياسي للأغلبية في الفكر السياسي الإسلامي المعاصر.

بدأ يتبلور الفكر السياسي الإسلامي الحديث مع رواد الإصلاح، وقادة الحركة الإصلاحية الحديثة، الذين عايشوا أفول الخلافة الإسلامية العثمانية، فحاولوا بعث روح النهضة وإحياء همة الأمة، ومقاومة الهجمات الأوروبية على العالم الإسلامي بداية من ظهور الحركة الوهابية كمدرسة إصلاحية دينية في شبه الجزيرة العربية فعمل "محمد بن عبد الوهاب"[1] على غرس الروح الدينية الأصلية لإنقاذ تلك المجتمعات من الضياع، وإنقاذ معها القيم الإسلامية مما لحقها من عصور الضعف والتردي، « وأضاف "ابن عبد الوهاب" إلى دعوة التوحيد دعوة أخرى قوامها الإبداع في التشريع وإطلاق باب الاجتهاد على مصراعيه لكل مقتدر عليه مستوف لشروطه، لأن الله وحده هو الذي يحلّل ويحرّم، وعلى ذلك فكلام المتكلمين في العقائد، وكلام الفقهاء في التحليل والتحريم ليس حجة علينا. والحجة الوحيدة هي في القرآن والسنة، منهما نستنبط الأحكام وفيها مظنة العقائد »[2] ثم ظهرت مدرسة "جمال الدين الأفغاني"[3] الإصلاحية وتلميذه "محمد عبده"[4]، وكان لها امتداداتها في العالم الإسلامي من حركات إصلاحية مختلفة، مثل جمعية العلماء المسلمين في الجزائر، وهذا الحراك الإصلاحي هو الذي أعطى ذلك البعد النهضوي للقيم الإسلامية مزيلا عنهما تلك المفاهيم التواكلية، ومقاوما سيطرة التفكير الخرافي على العقل الإسلامي منطلقا من الأصول الإسلامية وعلى رأسها التوحيد « صار الإنسان بالتوحيد عبدا لله خاصة حرا من العبودية لكل ما سواه، فكان له من الحق ما للحر على الحر ...»[5].

---

1 - **ابن عبد الوهاب**، محمد: (1115هـ، 1703م – 1206هـ، 1792م) رائد الإصلاح الإسلامي في الجزيرة العربية، من آثاره "أصول الإيمان". ينظر: **محمود يعقوبي**، مرجع سابق، ص:218.

2 - **محمد بديع شريف**، اليقظة الفكرية والسياسية في القرن التاسع عشر، دراسات تاريخية في النهضة العربية الحديثة، (دار إقرأ، بيروت، لبنان، ط 2، 1984م) ص:26.

3 - **الأفغاني**، جمال الدين محمد بن صفدر: (1254هـ ، 1838م – 1315هـ، 1897م) من رواد النهضة والإصلاح في العالم الإسلامي، من آثاره: "رسالة الرد على الدهريين"، "العروة الوثقى " مع محمد عبدو. ينظر: **محمود يعقوبي**، مرجع سابق، ص:204.

4 - **محمد عبده**، خير الله: (1266هـ، 1849م – 1323هـ، 1905م) من دعاة الإصلاح، من آثاره: "الإسلام والرد على منتقديه"، "كتاب التوحيد". ينظر: **محمود يعقوبي**، المرجع السابق، ص:231.

5 - **محمد عبده**، كتاب التوحيد، (ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، الجزائر، د ط، د س) ص: 126.

كما ظهر جملة من الكتاب والمفكرين الذين عالجوا المشكلة السياسية، من أمثال:

"عبد الرحمن الكواكبي" الذي تصدى لظاهرة الاستبداد السياسي، التي اعتبرها أصل داء تخلف العالم الإسلامي، حيث يقول في مستهل كتابه المشهور " طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد " « وحيث أني قد تمحص عندي أن أصل الداء هو الاستبداد السياسي ودواؤه دفعه بالشورى الدستورية »[1] ويهاجم الاستبداد هجوما عنيفا حتى يصوره بأنه أصل البلاء، ومنبع كل شر « نعم الاستبداد أعظم بلاء لأنه وباء دائم بالفتن وجدب مستمر بتعطيل الأعمال وحريق متواصل بالسلب والغضب وسيل جارف للعمران، وخوف يقطع القلوب، وظلام يعمي الأبصار وألم لا يفتر وصائل لا يرحم ...»[2] ولقد عمل "الكواكبي" على كشف المستبد وتعرية أسباب الاستبداد ونتائجه، ووصف ذلك بأسلوب دقيق وبليغ، وعالج مسائل الاستبداد من وجوه عديدة متأثرا بواقع الأمّة الإسلامية، التي سقطت ضحية لهذا المنهج في إدارة شؤون الحكم والسلطة، وما نتج عن ذلك من تخلف وضعف وهوان فتداعت عليها الأمم، ومتأثرا كذالك لحال الأمم والشعوب التي استفادة من تطور الفكر السياسي والقانون الدستوري فتحسنت أحوالها وارتقت في مدارج الحضارة والقوة والنظام. والملاحظة أنه تتجاذب الفكر السياسي الإسلامي في العصر الحديث ثلاثة اتجاهات:

ẽϷϙ: اتجاه تراثي : اكتفى بإحياء الفقه السياسي الإسلامي التقليدي بمصطلحاته وأحكامه، واشكالياته، منظرا ومدافعا باستماتة عنه، محاولا التقوقع على مفاهيمه التراثية، والتمسك بالمصطلحات السياسية المعروفة فقهيا وتطبيقاتها القديمة والوقوف بتحفظ اتجاه الفقه الدستوري الحديث، معتبره من وسائل الاستعمار الغربي !!! كالقول :

---

1 - **الكواكبي**، مرجع سابق، ص:02.
2 - المرجع ذاته، ص:17.

« ومنذ أوائل القرن الحالي سعى الاستعمار الغربي إلى نشر مفاهيمه عن السيادة في بلاد المسلمين بهدف بسط الهيمنة والقوانين الغربيين فيها وتأصيل النزعة اللادينية لإقصاء الإسلام عن واقع الحياة والتشريع »[1]، مما جعل هذا الاتجاه مناوئا لكل إصلاحات أو اجتهادات سياسية متأثرة بما توصل إليه القانون الدستوري الحديث والأنظمة السياسية الغربية، مكتفيا بالدفاع عن صورة الخلافة التاريخية، متوقفا عند الأشكال التقليدية لإدارة الدولة في الممالك الإسلامية المتوارثة، رافضا أي تعامل مع المفاهيم المعاصرة معتبرا ذلك من أبواب التبديع، ولعل المآخذ التي تؤخذ على هذا الاتجاه هي:

أ – أن هذا الاتجاه جمّد روح الاجتهاد في فقه السياسة الشرعية، وتوقف عند موروث فقهي تاريخي.

ب – أنه غلّب الرأي الفقهي على الأصول والمقاصد الشرعية، متعصبا للرأي الفقهي المذهبي على حساب التحقيق العلمي، الذي يعود إلى النصوص الشرعية والسيرة النبوية بالمنهج الأصولي معتبرا مقاصد الشريعة الإسلامية .

ج – أنه سقط في تناقض منهجي، حيث أن المآخذ التي يعترض بها على كثير من المفاهيم الدستورية، هي ذات المآخذ التي تؤخذ على المفاهيم الفقهية التي يتبناها وكمثال على ذلك فإن مأخذ الحاكمية يمكن رفعه في وجه السيادة الشعبية ولكن يمكن كذلك رفعه في وجه سيادة أي سلطة يمكن أن يبرر لها الموقف الفقهي استبدادها بالأمر، لأن نقطة الخلاف والمبحث السياسي هو طبيعة النظام الذي يدير فيه البشر شأن السلطة البشرية وآليات ذلك، أما الحاكمية فهي مسألة تشريعية.

ثالثا: اتجاه توفيقي: وهو يحاول أن يستفيد من الفكر السياسي الغربي الحديث، وما توصل إليه من تنظيم السلطة والدولة، دون التفريط في المبادئ الإسلامية الأساسية والمقاصد السياسية الشرعية ....

1 - **محمد أحمد مفتي، سامي صالح الوكيل،** السيادة وثبات الأحكام في النظرية السياسية الإسلامية، (جامعة أم القرى، السعودية، 1999م) ص:07.

ويُعتبر "عبد الرازق أحمد السنهوري" من رواد هذا الاتجاه، حيث عمل جاهدا من خلال اجتهاداته القانونية، على هذا المنهج، ويقول« ونحن لا نشك في وجود " قانون عام " وقانون دستوري في الفقه الإسلامي، وإن كان فقهاؤنا لم يستعملوا هذه المصطلحات »[1]، وعمل هذا الاتجاه على تجاوز مسألة المصطلحات إلى أهميتها الموضوعية، محاولا الاجتهاد في استنباط آليات دستورية في تنظيم شؤون الدولة وضبط آليات إدارة السلطة ، مستندا على المورث الفقهي وفي ذات الوقت مستعينا بالحلول الآلية التي يطرحها القانون الدستوري المعاصر، و هذا الاتجاه قد أسس للفكر السياسي الدستوري الإسلامي، وكانت أبحاثه جادة وقد فتحت آفاق الاجتهاد واسعا ولعل أبحاث " السنهوري " "والمودودي " نموذجا لهذا الاتجاه المتقدم، لأنه اتجاه تأسيسي للفقه القانوني الإسلامي، وفقه القانون الدستوري خصوصا.

[illegible]: اتجاه اجتهادي : وهو اتجاه لم يتبلور بعد بالشكل الواضح، وهو قد يتبلور من الاتجاهين السابقين، وهو بنقل المبادئ الإسلامية، وترقية تطبيقاتها، مع الاستفادة الفنية للتطبيقات الحديثة لكثير من مبادئ الفكر السياسي الحديث، وتوسيع أفق الاجتهاد لتحقيق المقاصد السياسية الشرعية.

ويعتبر كتاب ومنظري الحركة السياسية الإسلامية المعاصرة من أهم الذين يمثلون هذا الاتجاه، بكم بحثي في فقه السياسة الشرعية، عاملين على إحياء المبادئ الإسلامية برؤية معاصرة، ومجتهدين في التعامل مع القانون الدستوري الغربي بالاستفادة من مزاياه، ونقد عيوبه، حول هذا الاجتهاد السياسي.

« إننا أغلقنا باب الاجتهاد قرابة ألف عام ، فإذا سبقنا غيرنا في شؤون إنسانية مطلقة فلا معنى لاستكبارنا عن الإفادة منه ، ولا معنى لابتداء السعي من حيث وقفنا متجاهلين كدح غيرنا نحو الكمال ؟

1 - **السنهوري**، مرجع سابق، ص: 59.

والنقل والاقتباس هو في خدمة مبادئ مقررة عندنا ابتداء أي أننا ما خرجنا عن خطنا العتيد ولا ارتضينا أهدافا أخرى ...»[1] ويبقى الاجتهاد السياسي والدستوري ضرورة علمية لا تتوقف، لإحياء المبادئ الإسلامية في شؤون الحكم ونظام الدولة وتطبيقها على الواقع ، بشكل يحقق مقاصدها الشرعية، ويجعلها أمرا سلوكيا يعيشه الناس ويزاولونه كأي مبدأ إسلامي آخر، فلا فرق بين مجال وآخر وأن يستخدم الفقه ذات المنهج الأصولي في اجتهاده السياسي والدستوري الذي يستخدمه في استنباط الأحكام في المجالات الأخرى، وأن ينقل الواقع الإسلامي من سلطة الضرورة وحاكم الاضطرار التي تساهل معها الفقه قديما لمصالح قدرها علماء ذلك الزمان فإنه حان الوقت ليقوم الفقه الإسلامي برسم ووضع القواعد الشرعية في بناء الدولة إسناد السلطة وإدارة مسائل الحكم وتنظيم العلاقات السياسية وكل ما يهم مباحث القانون الدستوري، وخاصة أن مجال الاجتهاد في هذه المسائل واسع، وخصوصا في الاجتهاد في الآليات والإجراءات، التي تحقق المبادئ الإسلامية المنصوص عليها شرعا « هذه الإجراءات كيف تقيم العدل ؟ كيف تقيم الشورى ؟ كيف تقي الأمة لوثات الحمقى والظلمة ؟ هذا شيء تركه لك، كالجهاد كان قديما بالسيف والرمح وأصبح الآن يحتاج إلى غزو الفضاء ، هذه الوسائل الحرة، كذلك التعليم، كذلك تحصين الناس بالعدل، كذلك الشورى ... »[2].

وما يؤخذ عموما على فقهاء السياسة الشرعية، ومنظري المفاهيم الدستورية الإسلامية هو عدم التركيز على الآليات والإجراءات التي بإمكانها تحقيق تلك المبادئ الإسلامية الشرعية في العصر الحديث، لأن هذه الإجراءات هي الوسائط الفنية التي تنقل المبدأ من النظر إلى التطبيق، ومن التلقي إلى التنفيذ، وهي التي تحقق المقصد الشرعي في واقع الناس.

---

1 - **محمد الغزالي**، الفساد السياسي في المجتمعات العربية والإسلامية (دار المعرفة، الجزائر، الجزائر، د ط دس) ص: 114.

2 - **محمد الغزالي**، محاضرات الغزالي، جمع: محمد قطب، (مكتبة رحاب، الجزائر، الجزائر، د س) ص:209.

الـفـصل الـثـانــي

مشروعية " الأغلبية" في المجال السياسي وآلياتـها

- المبحث الأول: مشروعية الأغلبية في المجال السياسي في فقه السياسة الشرعية.
- المبحث الثاني: مشروعية الأغلبية في فقه القانون الدستوري المعاصر.

تمهيـــــد

إن مشروعية اعتبار الأغلبية تُستنبط من الأدلة الشرعية التـي تعـود إلـى مصادر التشريع الإسلامي، وأولها القرآن الكريم والسنة النبوية والإجماع، فيما يتم استقراء بعض أوجه اعتبار الأغلبية في الفقه الإسلامي في مجالات مختلفـة فـي العلوم الشرعية.

وإن لم يوجد دليل قطعي في الأمر أو النهي يختص بحكم اعتبار الأغلبية في المجال السياسي، فإن تتبع ما أمكن من الأدلة التي يمكن أن يُستنبط منها حكما عاما باعتبار ذلك أو منعه، خصوصا أن المسألة التي نحن بصددها هي مسألة اجتهاديـة تعود إلى مباحث السياسة الشرعية التي يغلب على أحكامها النظر المصلحي، الذي يستند إلى جلب المصالح ودفع المضار، والنظر في مقاصد المسائل ومآلاتها.

أما في الفقه القانون الدستوري فإن اعتبار الأغلبية هو مبدأ دستوري، يستند إلى الفلسفة السياسية الغربية، التي تبلورت بعد النهضة الأوروبية، وتأكد هذا المبدأ مع القوانين الدستورية والتشريعات المرتبطة بالمجال السياسي.

فأصبح اليوم هذا المبدأ معتبراً دستورياً، وتشريعياً من خلال قوانين تنظيمية في مجال نظرية السلطة التي تحكم العالم المعاصر. وإن النظرية السياسية الحديثة تتبنى هذا المبدأ في كثير من آلياتها في تنظيم السلطة وتسـيير صـناعة القـرار السياسي والتشريعي الذي يحكم الدولة.

المبحث الأول : مشروعية الأغلبية في المجال السياسي في فقه السياسة الشرعية.

ونتناولها في مطلبين:

المطلب الأول : اعتبار الأغلبية في النصوص الشرعية.
المطلب الثاني: اعتبار الأغلبية في الاجتهاد لفقهي.

المطلب الأول : اعتبار الأغلبية في النصوص الشرعية.

وذلك من خلال التمثيل بمجموعة من النصوص الكريمة في القرآن الكريم والأحاديث النبوية الشريفة من السنة، وذلك في فرعين:

الفرع الأول : اعتبار الأغلبية في القرآن الكريم.
الفرع الثني: اعتبار الأغلبية في السنة النبوية.

الفرع الأول : اعتبار الأغلبية في القرآن الكريم.

في القرآن الكريم آيات كثيرة، يُستنبط منها، ويستأنس بها، في الاعتبار الشرعي والتزكية للكثرة في المجتمع المسلم الإيماني عديدة، حيث هناك آيات قرآنية عديدة تزكي الكثرة المسلمة، وتعتبر المجموع في المجتمع الإسلامي من خلال رؤى مختلفة تتفق في الاعتبار الإيجابي للأغلبية المؤمنة.

ومن نماذج تلك الآيات:

ﭐ: جاءت آيات الآ الكريمة، مزكية للكثرة المؤمنة، ومادحة للمجموع الإسلامي تصف الأمة المسلمة بكليتها بالأوصاف الخيرية، كقوله تعالى: كُنْتُم خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاس تَأْمُرُونَ بِالمَعرُوفِ وَتَنْهَونَ عَنِ المُنْكَرِ وتُؤْمِنُونَ بِاللهِ وَلَو آمَنَ أَهْلُ الكِتَابِ لَكَانَ خَيْراً لَهُم مِّنهُم المُؤْمِنُونَ وَأَكْثَرُهُم الفَاسِقُونَ [1].

1 - سورة آل عمران، الآية: 110.

« يخبر تعالى عن هذه الأمة المحمدية بأنهم خير الأمم ، فقال تعـالى: كُنْتُم خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَت للنَّـاس فهذه التزكية الربانية للأمة الإسلامية بكليتها التي جاءت عـن طريق الخبر الإلهي الذي يُسلِّمُ الأمة بصفة الخير « أما هنا فقد وصفها الله سـبحانه بأن هذه صفتها ، ليدلها على أنها لا توجد وجودا حقيقيا إلا أن تتوافر فيهـا هـذه السمة الأساسية التي تعرف بها في المجتمع الإنساني »[1]، وهو وصف ضمن ماهية الأمة الإسلامية، وجوهر كيانها الخيرية، فالخيرية هنا ليست وصفا منفصلا عن كنه الأمة وذاتها، بل هو وصف مستمر وملتزم في هوية الأمة وحقيقتها.

« كنتم خير أمة ... » كأنه قيل وجدتم خير أمة، وقيل كنتم في علم الله خير أمة وقيل كنتم في الأمم قبلكم مذكورون بأنكم خير أمة موصوفين به »[2]، وهذا كله يدل على أن الخيرية ليست مجرد حالة عارضة، أو نعت مؤقت ينتهي بانتهاء جيل معين أو انقضاء زمن محدود، بل هي صفة لصيقة بكيان الأمة ووجودها «فيكـون معنى قوله « كنتم خير أمة » أي وجدتم، ويكون قوله «خير أمة» نصبا على الحال فيكون ذلك دليلا على اتصافهم بذلك في الحال، لا فـي الماضـي، وقولـه كـذلك «تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكـر ... » فعـل مضـارع صـالح للحـال والاستقبال، ويجب أن يكون حقيقة فيهما على العموم نفيا للتجوز والاشتراك عـن اللفظ »[3].

وهذه الخيرية تلتزم النهوض بأعباء القيام والدعوة بالمعروف والنهـي عـن المنكر « فهو النهوض بتكاليف الأمة الخيرة، بكل ما وراء هذه التكاليف من متاعب وبكل ما في طريقها من أشواك ... إنه التعرض للشر والتحـريض علـى الخيـر وصيانة المجتمع من عوامل الفساد ... »[4]، ولا يكون ذلك إلا إذا سلّمنا بأهلية الأمّة كهيئة جماعية في دورها، الذي هو حق وواجب، تقوم من خلالـه بـالتعبير عـن

---

1 - **السيد قطب**، في ظلال القرآن، (دار الشروق، القاهرة، مصر، ط 14، 1987م) ج 1، ص: 448.
2 - **الزمخشري**، الكشاف، (دار الفكر، بيروت، لبنان، د ط، 1977م) ج 1، ص: 454.
3 - **الأمـدي**، الأحكـام فـي أصـول الأحكـام، تـح: سـيد الجميلـي، (دار الكتـاب العربـي، بيـروت، لبنـان، ط 3 1998م) ج 1، ص: 275.
4 - **السيد قطب**، مرجع سابق، ص: 447.

موقفها والجهر برأيها، دفاعا عن معروف تأمر به، أو دفعا لمنكر تنهى عنه، أو تزكية لمن تراه أهلا لولاية أو كفءاً للأمانة، فخيريتها خيرية واقعية، تقتضي الظهور العملي في سلوكها وتكاليفها، فهي ليست أمة تبعية يُستخف بقدرها فتُكره على طاعة عمياء أو إتباع من غير بينة، فهي أمة تتحرك بإيجابية الخيرية ونور الهدى، ودافع التكليف الشرعي.

ثانيا: وصف المؤمنين بحب الله عز وجل يقول تعالى: وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَتَّخِذ مِنْ دُونِ اللهِ أَنْدَاداً يُحِبُّونَهُم كَحُبِ اللهِ وَالَّذِيْنَ أَمَنُوا أَشَدُّ حُباً للهِ وَلَوْ يَرَى الَّذِيْنَ ظَلَمُوا إِذْ يَرَوْنَ العَذَابَ أَنَّ القُوَةَ لِلَّهِ جَمِيعًا وَأَنَّ اللهَ شَدِيدُ العَذَابِ [1].

في هذه الآية يذكر الله عز وجل ويصف محبة المؤمنين لجلاله التي تفوق محبة الكافرين لطواغيتهم « ولحبهم الله وتمام معرفتهم به وتوقيرهم وتوحيدهم له، لا يشركون به شيئا بل يعبدونه وحده، ويتوكلون عليه، ويلجئون في جميع أمورهم إليه»[2] وهو حب رضائي يلتزم الطاعة والإرضاء « وقيل : إنما قال " والذين أمنوا أشد حبا الله "لأن الله تعالى أحبهم أولا ثم أحبوه ومن شهد له محبوب بالمحبة كانت محبته أتم، قال الله تعالى "يحبه ويحبونه" »[3]، فهو حب بين محبوبين أحدهما مالك الملك ومالك القلوب، ومقتضى المحبة من الله اللطف بهم ورعايتهم، وهدايتهم إلى الطريق المستقيم، ومحبتهم له ومحبتهم له يقتضيان أن الأمة تجتهد في إتباع أحكامه وسلوك المنهج الذي يرضاه، فلا يتصور من حبيب ردة ولا خيانة، بل يتصور منهم في العموم الإخلاص والوفاء « أشد حبا الله . حبا مطلقا من كل موازنة، ومن كل قيد ... والتعبير هنا بالحب تعبير جميل، فوق أنه تعبير صادق فالصلة بين المؤمن الحق وبين الله هي صلة الحب، صلة الوشيجة القلبية والتجاذب الروحي»[4].

1 - سورة البقرة، الآية: 165.
2 - **ابن كثير**، مرجع سابق، ج1, ص: 356.
3 - **القرطبي** الجامع لأحكام القرآن، (دار الكتاب العربي، القاهرة، مصر، 1967م) ج 2، ص: 204.
4 - **السيد قطب**، مرجع سابق ،ج1, ص 154 .

وأمّة تحوز على هذه المحبة الربانية بجملتها، وهذه التزكية الإلهيـة بنـور المحبـة الربانية، لا شك أنها أمة خير وصلاح، ويغلب على طبعها المعروف والفلاح، وأمّة يوجهها اللطف الرباني بنور المحبة، فكيف تُحتقر همتها أو يُشك في ولائها الإسلامي أو يُخاف على أمانتها وسداد موقفها، فيأتي من يريد أن يحتكـر دونهـا الأمـر، أو يستبد بشأنها ويستخف بحالها، فيغتصب ولاياتها ويدير أمرها دونها.

ثانيا: ولآية الله للمؤمنين في مواجهة ولآية الطاغون للكافرين، يقـول عـز وجـل اللهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا يُخْرِجُهُم مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ وَالَّذِيْنَ كَفَرُوا أَوْلِيَاؤُهُم الطَاغُوتُ يُخرِجُونَهُم مِّنَ النُّورِ إِلَى الظُّلُمَاتِ أُولئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ [1].

فهنا يقرر الله عز وجل ولايته للمؤمنين، وهذه الولاية وهـي ولايـة ربانيـة لاشك أنها تشع بنور التوفيق والهداية، فلا يتصور من أمـة وليـة الله الطغيـان أو الفسوق بل يرجى منها الصلاح في الجملة « يخبر تعالى أنه يهدي من اتبع رضوانه سبل السلام فيخرج عباده المؤمنين من ظلمات الكفر والشك والريب إلى نور الحـق الواضح الجلي المبين السهل المنير، وإن الكافرين إنما وليهم الشيطان ... »[2]، وأمّة وليها الله مالك الملك، لا محالة ترى بنور الله، فلا تزيغ بها السبل، ولا يتمكن منها الضلال فيكون التوفيق على الأغلب حظها ومصيرها.

ثالثا: صفة الوسطية والشهادة:

قال تعالى: وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُم أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شهداء عَلَى النَّاسِ وَيَكُونُ الرَّسُولُ عَلَيْكُم شَهِيدًا وَمَا جَعَلْنَا القِبْلَةَ الَّتِي كُنْتَ عَلَيْهَا إلا لِنَعْلَمَ مَن يَتَّبِعَ الرَّسُولَ مِمَّنْ يَنْقَلِب عَلَى عَقِبَيه وَإِنْ كَانَتْ لَكَبِيرَةً إلا عَلَى الَّذِيْنَ هَدَى اللهُ وَمَا كَانَ اللهُ لِيَضِيعَ إِيمَانَكُم إِنَّ اللهَ بِالنَّاسِ لَرَءُوفٌ رَحِيمٌ [3].

يضيف الله للأمة الإسلامية صفة الوسطية وصفة الشهادة علـى النـاس، وهـو تكليف ينم عن قدرة وأهلية الأمّة الإسلامية الحضارية، الذي يستند علـى الصـفة

1 - سورة البقرة، الآية 257.
2 - ابن كثير، مرجع سابق، ج1، ص: 555.
3 - سورة البقرة، الآية:143

الأساسية فيها وهي الخيرية « الوسط في اللغة الخيار، وهو العدل »[1]، وهي صفة تحمي الأمّة الإسلامية من الإفراط والتفريط ومن الضرر والإضرار ومن التشدد والتسيب، ومن كل تلك التطرفات التي هي أمراض عقائدية وحضارية عانت منها وتعاني أمم أخرى « إنها الأمّة الوسط التي تشهد على الناس جميعا، فتقيم بينهم العدل والقسط، وتضع لهم الموازين والقيم، وتبدي فيهم رأيها فيكون هو الرأي المعتمد ... وإنها الأمّة الوسط بكل معاني الوسط سواء من الوساطة بمعنى الحسن والفضل، أو من الوسط بمعنى الاعتدال والقصد، أو من الوسط بمعناه المادي الحي ...»[2]، فالوسط إذا يحمل معنى الاعتدال ومعنى الفضل، فالأمّة الفاضلة الخيرة وهي الأمّة المعتدلة مؤهلة ومكلفة بقيادة العالم كله.

« والوسط هاهنا الخيار، والأجود، كما يقال قريش أوسط العرب نسبا ودارا أي خيرها، وكان رسول الله صلى الله عليه و سلم وسطا في قومه، أي أشرفهم نسبا ...ولما جعل الله هذه الأمّة وسطا، خصها بأكمل الشرائع وأقوم المناهج ...»[3] وكأن الوسطية بكل معانيها هي وجه من وجوه خيرية الأمّة، وهذه الوسطية هي التي أهلت الأمّة الإسلامية لكي تكون شاهدة على العالمين، بما يتضمن معنى الشهادة من مسؤولية وقيادة، وهذه الصفة تأتي في إطار هذا التكليف الشرعي للجماعة الإسلامية بما يعطيها دورا عقائديا وحضاريا فاعلا« وقد فصّل "الجصّاص"[4] في دلالة الآية على اعتبار إجماع الأمّة تفصيلا جيدا مفاده. أن الوسط في اللغة العدل، فلما وصف الله تعالى الأمّة بالعدالة اقتضى ذلك قبول قولها وصحة مذهبها ...»[5] فهذه الآية تأتي في ذات الاتجاه للآيات السابقة التي تبين فضل الأمّة بعمومها، بصفتها هيئة اجتماعية واحدة، وهذا الفضل والتكليف يلزم عنه أحقية

---

1 - **ابن عربي**، أحكام القرآن، تح : عبد الرزاق المهدي (دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، 2004م) ص:62.
2 - **ابن كثير**، مرجع سابق، ج1, ص: 335.
3 - المرجع ذاته، ج5، ص: 335.
4 - **الجصاص**، أبو بكر أحمد، (305-370هـ) فقيه وأصولي ومفسر، من آثاره: "أصول الفقه"، "أحكام القرآن". ينظر: مولود السرير، مرجع سابق، ص:86.
5 - **زهير شفيق كبي**، الإجماع . دراسة في فكرته من خلال تحقيق باب الإجماع من كتاب " الفصول في الأصول " لأبي بكر الجصاص، (دار المنتخب العربي بيروت، لبنان، 1993م) ص: 55.

الأمّة بالحكم والسلطان، ولا يمكن أن يُتخيل اجتماعها على الضلال والخطأ، سواء بصفتها العامة، أو من جهة من يمثلها من أهل الاجتهاد والرأي فيها، « إذ لو جاز في هذه الأمّة أن تحكم بما ليس بحق لامتنع كون هذه الأمّة أفضل من الأمم التـي تهدي بالحق، ... فثبت أن هذه الأمّة لا تحكم إلا بالحق »[1].

ĿŝōǖǕ: ذّم الاستبداد والطغيان السلطوي:

لقد ذم القرآن الكريم الاستبداد والتسلط والطغيـان، وحمـل علـى الحكـام المتفردين بالحكم المتسلطين على شعوبهم ومجتمعاتهم، واعتبر ذلك مـن مظـاهر الطغيان والفساد، وتوعّد الطغاة بالخسران والعذاب، يقول تعالى عن" فرعون " رمز التسلط: إنَّ فِرْعَوْنَ عَلا فِي الأَرْضِ وَ جَعَلَ أَهْلَهَا شِيَعًا يَسْتَضْعِفُ طَآئِفَةً مِّنْهُم يُذَبِحَ أَبْنَاءَهُم و يَسْتَحي نِسَاءَهُم إِنَّهُ كَانَ مِنَ المُفْسِدِينَ [2].

إنَّ فِرعَونَ عَلا فِي الأَرض أي تكبر و تجبـر و طغـى وَ جَعَلَ أَهلَهَا شِيَعًا أي« أصناف قد صرف كل صنف فيما يريد من أمور دولته ».

ويقول عنه باستخفاف قومه، واستغبائه لهم باستبداد رأيه دونهم وكانوا قومـا تبعا وقد ذم القرآن هذه الصورة فيهم، لأنه جلب لهم هوانهم احتقار فرعـون لهـم يقول تعالى: فَاستَخَفَ قَوْمَهُ فَأَطَاعُوهُ إِنَّهُم كَانُوا قَوْمًا فَاسِقِينَ [3].

فقد كان قوم فرعون قوما تبعا « فهؤلاء المستضعفين الذين يتصرف الطاغية في شأنهم كما يريد له هواه البشع النكير فيذبح أبناءهم ويستحيي نساءهم، ويسومهم سوء العذاب والنكال، وهو مع ذلك يحذرهم ويخافهم على نفسه وملكه، فيبث عليهم العيون والأرصاد ويتعقب نسلهم من الذكور فيسلمهم إلى الشفار كالجزار »[4] وفعل بهم هذا نتيجة استخفافه بهم واحتقاره لهم، فكان علوّه وتكّبّره لهوانهم واستكانتهم

1 - **الرازي**، التفسير الكبير، (المطبعة البهية المصرية، د ب، د ط، دس)، ج1، ص: 190.
2 - سورة القصص، الآية: 4.
3 - سورة الزخرف، الآية:54.
4 - **سيد قطب**، مرجع سابق، ج5، ص: 2679.

للظلم والطغيان، « أي استخف عقولهم فدعاهم إلى الضلالة فاستجابوا له »[1] فالقرآن الكريم يكشف نفسية المتجبرين من سلاطين الاستبداد التي تستخف بعقـول وإرادة أتباعها، كأن هؤلاء الأتباع هم قطيعا من الدواب التي لا تعقـل ولا تنطـق وهو تصوير عميق لنفس المستبد وإحساسه، « واستخفاف الطغاة للجماهير أمـر لا غرابة فيه، فهم يعزلون الجماهير أولا عن كل سبل المعرفـة، ويحجبـون عـنهم الحقائق حتى ينسوها، ولا يعودوا يبحثون عنها، ويلقون في روعهم ما يشاءون من المؤثرات حتى تنطبع نفوسهم بهذه المؤثرات المصطنعة ومن ثم يسهل اسـتخفافهم بعد ذلك »[2].

وقد بلغ الطغيان بفرعون مبلغا بعيدا، وهو المبلـغ الـذي يصـله المسـتبد باستخفافه فأخذت فرعون عزة الملك، فتأله على قومه حالا، ثم مقالا، وجاء فـي القرآن الكـريم عنـه: فَكَذَّبَ وَعَصَى ثُمَّ أَدْبَرَ يَسْعَى فَحَشَرَ فَنَادَى فَقَالَ أَنَا رَبُّكُمُ الأَعْلَى [3].وهكذا تدحرج نظام فرعون التسلطي إلى هاوية التألـه فحكـم القـرآن الكريم على هذا النظام السياسي الذي يعتمد على القوة والبطش واستضعاف رعاياه والتهوين من شأنهم بالخطأ وسوء المصير و الهلاك وشر العاقبة

يقول تعالى: فَالْتَقَطَهُ ءَالُ فِرْعَونَ لِيَكُونَ لَهُم عَدُوًا وَحَزَنًا إِنَّ فِرْعَونَ وَهَامَانَ وَجُنُودَهُمَا كَانُوا خَاطِئِينَ [4] فلاقى مصيره المحتوم، نهاية الظالم المتجبـر، يقـول تعالى ملخصا السبب ومقررا النتيجة والعاقبـة: وَاستَكبَر هُوَ وَجُنُودَهُ فِي الأَرْضِ بِغَيرِ الحَقّ وَظَنُّوا أَنَّهُم إِلَينَا لا يَرْجِعُون فَأَخَذْنَاهُ وَ جُنُودَهُ فَنَبَذْنَاهُم فِي اليَّمِ فَانظُر كَيْفَ

1 - **ابن كثير**، مرجع سابق، ج6، ص: 231.
2 - **سيد قطب**، مرجع سابق، 3194.
3 - سورة النازعات، الآية: 21-24.
4 - سورة القصص، الآية: 8.

كَـانَ عَاقِبَـةُ الظَّـالِمِينَ وَ جَعَلْنَّـاهُم أئِمَـةً يَـدْعُونَ إلَـى النَّـارِ وَ يَـومَ القِيامَـةِ لا يُنْصَرُونَ [1] وكفرعون قارون في البغي والطغيان على خلق الله ، يقـول تعـالى عنه: إنَّ قَارُونَ كَانَ مِنْ قَومِ مُوسَى فَبَغَى عَلَيْهم وَآتَيناهُ مِن الكُنُوزِ ما إنَّ مَفَاتِيحهُ لَتَنُوأُ بِالعُصْبَةِ أُولِي القُوَةِ إذْ قَالَ لَهُ قَوْمَهُ لا تَفْرَح إنَّ اللهَ لا يُحِبُ الفَرِحِينَ [2]. يصـور لنا القرآن الكريم نظاما تسلطيا آخر، يعتمد على قوة مالية مهولة، دفعت بـه إلـى الطغيان والعلو « والآن تجيء قصة قارون لتعرض سلطان المال والعلـم، وكيـف ينتهي بالبوار مع البغي والبطر والاستكبار على الخلق وجحود نعمة الخالق، وتقرر حقيقة القيم »[3] القيم السماوية التي هي أقوى من كل مظاهر القوة في الحفاظ علـى المجتمعات والدول، وإن أي قوة تتجاوز القيم لتطغى على النـاس وتتجبـر فـإن خاتمتها الهلاك والشتات، وكما تجبّر فرعون بقوته وجنوده، تجبّر قـارون بقوتـه المالية التي لم تنجيه من ذات المصير، فخُسف خسفا يقول تعـالى: فَخَسَفنَا بِهِ وَبِدَارِهِ الأرْضَ فَمَا كَانَ لَهُ مِن فِئَةٍ يَنْصُرُونَهُ مِن دُونِ اللهِ وَمَا كَانَ مِنَ المُنْتَصِرِينَ [4].

لقد أنذر الله عز وجل أنظمة الطغيان بالهزيمة والخذلان، وتوعدهم بـالخزي والعذاب فإن قوتهم لم تحفظ لدولهم البقاء ولا لسلطانهم الدوام.

وهكذا أدان الإسلام الاستبداد والطغيان السياسي الذي يستند على قوته المادية بالبطش وإذلال رعاياه، فيستخف بالمجتمع ويستعبده، وينكل بأفراده بأنواع العذاب والقهر وبهذا يعطي الإسلام العبرة لكل سلطة مكابرة تريـد العلـو فـي الأرض وتهوّن من شأن الخلق، لمجرد الإستقواء بالقوة المادية القامعة .

ثالثا: مدح الأنظمة الشورية حتى ولو كانت كافرة.

لقد مدح القرآن الكريم الأنظمة الشورية التي أدارت أمور الدولـة بالتـداول والتشاور وعاملت رعاياها بالرفق والحسنى، ورفعت شأن أصحاب الرأي والخبرة فيها مثل ملكة " سبأ " " الملكة بلقيس " فقال على لسانها وهي تتلقى رسالة " النبي

1 - سورة القصص، الآية: 39 – 41.
2 - سورة القصص، الآية: 76.
3 - **السيد قطب**، مرجع سابق، ج5، ص: 2710.
4 - سورة القصص، الآية: 81.

سليمان عليه السلام " في قوله تعالى: ﴿قَالَت يَأَيُّهَا المَلَا أَفتُونِي فِي أَمْرِي مَا كُنْتُ قَاطِعَةً أَمْراً حَتَّى تَشْهَدُونَ﴾[1].

فلقد كانت بلقيس ملكة على سبأ في اليمن في زمن النبي سليمان عليه السلام فلما بعث إليها سليمان في كتابه جمعت كبار قومها من أهل مشورتها و« لما قرأت عليهم كتاب سليمان استشارتهم في أمرها، وما قد نزل بها قالت لهم قولها " أي حتى تحضرون وتشيرون "»[2]، وهذه الحكمة تبين سياستها الرشيدة، وبعد نظرها وحسن إدارتها لدولتها، مما قادها فيما بعد إلى السلام ثم الإيمان، حتى ضرب بها المثل في أخذ الشورى وذكاء الموقف السياسي... فشتان بين النظام الفرعوني الذي أورد نفسه وقومه إلى النار، وبين النظام الشوري الذي نجّى بلقيس وأهلها في الدنيا والآخرة « فأخذت في حسن الأدب مع قومها، ومشاورتهم في أمرها، أعلمتهم أن ذلك مطرد عندها في كل أمر يعرض، بقولها " مما كنت قاطعة أمرا حتى تشهدون " فكيف في هذه النازلة الكبرى، فراجعها قومها بما يقر عينها، من إعلانهم إياها بالقوة والبأس ثم سلموا الأمر إلى نظرها، وهذه محاورة حسنة من الجميع، قال " قتادة " ذكر لنا أنه كان لها ثلاث مئة وثلاثة عشرة رجلا هم أهل مشورتها كل رجل منهم على عشرة آلاف»[3] وهذا يبين مدى اتساع مجال المشورة في دولتها وعرف هذا السلوك السياسي عندها، فكان سببا في رشدها، مما يظهر أهمية الشورى كنظام سياسي عام « فهذه بلقيس امرأة جاهلية كانت تعبد الشمس ...لتختبر عزمهم على مقاومة عدوهم وحزمهم فيما يقيم أمرهم ... وكان في مشاورتهم وأخذ رأيهم عون على ما تريده من قوة شوكتهم وشدة مدافعتهم ...»[4].

وهكذا مثلما أعطانا الإسلام نموذجا عن أنظمة التسلط والقهر أعطانا نموذجا عن أنظمة شورية، فذم الأولى وزكى الثانية، وتوعد الأولى وبين سوء عاقبتها

1 - سورة النمل، الآية: 32.
2 - **ابن كثير**، مرجع سابق، ص:232.
3 - **القرطبي**، مرجع سابق، ج5، ص: 194.
4 - **القرطبي**، مرجع سابق ج5، ص: 194- 195.

وبشر الثانية وبين خير عاقبتها، فكان مآل الأولى الانهيار والهلاك ومـآل الثانيـة الأمان والحق.

5: الأمر بالشورى.

أدلة الشورى في القرآن الكريم، بمجملها تـوحي إلـى الاعتـداد بـالكثرة واستنباء رأي الناس أو من لهم علاقة بالأمر الذي تدور عليه الشـورى... كقولـه تعالى واصفا جماعة المؤمنين في دولتهم الأولى: والَّذِيْنَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِم و أَقَامُوا الصَّلَاة و أَمْرُهُم شُورَى بَينَهُم وَ مِمَّا رَزَقْنَاهُم يُنْفِقُون [1].

« أي لا يبرمون أمرا حتى يتشاوروا فيه ليساعدوا بآرائهم في مثل الحروب وما جرى مجراها »[2] فإيراد الشورى في الآية جاء صفة إيمانية لصيقة بممارسات المجتمع الإسلامي، تصور لنا حالة المجتمع الإيماني التي كانـت الشـورى أحـد فضائله حيث الأمر بينهم متداولا بالمشورة والرأي مع وجود النبي عليـه السـلام بما يعطي دلالة قوية على أن هذه الصفة صفة جوهرية في كيان المجتمع الإسلامي « وذكر هذه الصفات المميزة لطابع الجماعة المسلمة ، المختارة لقيـادة البشـرية وإخراجها من ظلام الجاهلية إلى نور الإسلام، وذكرها في سورة مكيـة وقبـل أن تكون القيادة العملية في يدها فعلا جدير بالتأمل، فهي الصفات التي يجب أن تقـوم أولا، وأن تحقق في الجماعة لكي تصبح صالحة للقيادة العملية »[3].

ويقول تعالى موجها أمره إلى النبي صلى الله عليه و سلم: فَبِمَا رَحْمَةٍ مِنَ اللهِ لِنْتَ لَهُم وَ لَوْ كُنْتَ فَظاً غَلِيْظَ القَلْبِ لا نْفَضُّوا مِن حَوْلِك فَاعْفُ عَنْهُم وَاسْتَغفِر لَهُم وَشَاوِرْهُم فَي الأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَل عَلى اللهِ إِنَّ اللهَ يُحِبُّ المُتَوَكِلِينَ [4].

---

1 - سورة الشورى، الآية: 38.
2 - **ابن كثير**، مرجع سابق، ج6، ص: 208.
3 - **السيد قطب**، مرجع سابق، ج5، ص: 3161.
4 - سورة آل عمران، الآية:159.

إن توجيه الخطاب القرآني في هذه الآية إلى النبي عليه السلام تأمره بالشورى يبين قيمة هذا النظام السياسي الذي هو ليس مجرد صفة للجماعة الإسلامية ولكنه التزام لقيادتها، وإن توجيه الخطاب بهذا الالتزام إلى النبي الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، والمؤيد بالوحي الذي لا ينطق عن الهوى يعطي دلالة على أن هذا الالتزام هو أكثر إلحاحا وضرورة لغيره، بمعنى أن الشورى يجب أن تكون أكثر التصاقا بالمجتمع الإسلامي في عصور ما بعد الصحابة، وأكثر ظهورا والتزاما في هياكل القيادة في الدول الإسلامية ما بعد دولة النبي عليه السلام، وسنتناول مبحث الشورى بأكثر تفصيل لاحقا.

[illegible]: أدلة البيعة.

أدلة البيعة توحي بالاعتداد بالرأي العام الإسلامي، وخيار الأمّة السياسي فهي تعطي مشهدا عن نظام سياسي لإسناد السلطة وإدارة إقامتها، لقوله تعالى : إنَّ الَّذِيْن يُبَايِعُونَكَ إنَّمَا يُبايِعُون اللهَ يَدُ اللهِ فَوْقَ أَيْدِيهِم فَمَن نَّكَثَ فَإِنَّما يَنْكُثُ عَلَى نَفسِهِ وَمَن أَوْفَى بِمَا عَاهَدَ عَلَيهِ اللهَ فَسَيُؤتِيهِ أَجْراً عَظِيْماً [1].

وهذا المشهد الذي وصفه القرآن الكريم لجماعة المؤمنين يبين ذلك المعنى بدور المجتمع الإسلامي بصفته هيئة سياسية واجتماعية تمارس حقها وواجبها العام، هذا السلوك الذي يعبّر عن هيئة المجتمع العامة يتميز بمباركة العناية الإلهية التي تعطي للبيعة بصفتها التعاقدية بين جماعة المؤمنين والقيادة النبوية مكانتها الشرعية في المجتمع الإسلامي، وترسيخها بصفتها مبدأ عقائديا وسياسيا في الدولة الإسلامية وهذه البيعة هي بيعة الرضوان، حيث بايع المسلمون رسول الله صلى الله عليه و سلم فنزل الوحي يباركها ويرسخها، " يد الله فوق أيديهم " « أي هو

1 - سورة الفتح، الآية:10.

حاضر معهم يسمع أقولهم ويرى مكانهم ويعلم ضمائرهم وظواهرهم، فهو تعـالى هو المبايع بواسطة رسول الله صلى الله عليه و سلم »[1].

وكما قلنا عن الشورى فإن البيعة تعبير عن إرادة الأمّة وكيانها، وإن إقامتها في حضرة النبي عليه السلام المؤيد بالوحي والتكليف الإلهي بالرسالة يعطي دلالة واضحة على أن البيعة يجب أن تكون للمجتمع الإسلامي أكثـر أهميـة وحاجـة للأنظمة السياسية وللقيادات في المجتمعات، ما بعد النبي عليه السلام، أكثر إلحاحا كما أنها تبين شأن الإرادة والسيادة العامة للمجتمع في إدارة أمور السلطة وشـؤون الحكم وسنفصل فيها في المباحث اللاحقة.

وهكذا فإن الأدلة التي أوردناها في سياق مدح جماعة المـؤمنين بالجماـة، وإثبات الخيرية للأمّة الإسلامية، بما يبين أنها أمّة لا تجتمع إلا علـى خيـر، ولا يجتمع أهل العلم والصلاح فيها على الضلال والزيغ عن الحق، بل ما كان اجتماع الأمّة بمعظمها، أو إجماع أهل الفضل فيها في مجملهم إلا على الخير والصلاح.

تحفظ ونـقـده :

قد يتحفظ أحدهم على مبدأ الأكثرية السياسية ، بقوله أن القـرآن الكـريم قـد ذم الأكثرية وكقوله عـز وجـل: ﴿أَوَ كُلَمَا عَاهَدُوا عَهْداً نَّبَذَهُ فَرِيقٌ مِّنْهُم بَل أَكثَرُهُم لا يُؤْمِنُونَ﴾[2].

وكقوله تعالى: ﴿وَقَالَ الَّذِي اشتَرَاهُ مِنْ مِّصْرَ لامْرَأَتِهِ أَكْرِمِي مَثْوَاهُ عَسَى أَن يَنْفَعَنَا أَوْ نَتَّخِذَهُ وَلَداً وَكَذَلِكَ مَكَّنَّا لِيُوسُفَ فِي الأَرْضِ وَ لِنُعلِمَهُ مِنْ تَأْوِيلِ الأَحَادِيثِ و اللهُ غَالِبٌ عَلَى أَمْرِهِ وَلَكِنَّ أَكثَرَ النَّاس لا يَعلَمُون﴾[3].

1 - **ابن كثير**، مرجع سابق، ج6، ص: 335.
2 - سورة البقرة، الآية: 100.
3 - سورة يوسف، الآية: 21.

أو كقوله تعالى : وَمَا أَكْثَرَ النَّاسِ وَلَوْ حَرَصْتَ بِمُؤْمِنِينَ [1].

وكما نلاحظ فإن أدلة ذم الأكثرية، جاءت في سياقات غير المؤمنين، « فمن الغلط الفادح قطع الآيات التي ذمت الأكثرين من الأصناف عن سياقاتها وموضوعاتها، ثم الانتقال بها إلى صف المسلمين، وجماعة المؤمنين، ثم الانتقال إلى إهدار الكثرة مطلقا، وتفضيل القلة عليها !»[2].

ولن تجد دليلا قرآنيا واحدا يذم المؤمنين، بأكثرهم، بل كما مر بنا فيه تكريم ومدح للجماعة المؤمنة مما يجدر بنا إحسان الظن بالأمة الإسلامية، والأمّة الإسلامية لا تشكّل سوى ربع الإنسانية، فإن كان أكثر الناس تاهت بهم سبل الضلال، وانحرفوا عن هدى الإيمان، وإذا كان اليهود وغيرهم أكثرهم اختار طريق نقض العهود، ونبذ المواثيق فكيف نسقط هذه الأحكام على أمة إسلامية ارتبطت بالوحي السماوي، واختارت طريق الهدى الرباني، فإذا كان منهم التغليب بالكثرة قد ساهم في تنظيم أحوال غيرنا كما نرى في العصر الحديث، فكيف لا يفيد خير أمة أليس ذلك إن إعتقدناه يكون من سوء الظن، وسوء التقدير في مقابل خدمة الاستبداد والطغيان.

فكيف يحسن الظن بالقلة القليلة، والإنفراد بالرأي والحكم، ويؤتمن على الشريعة من الأفراد والعصبيات، ولا تؤتمن الأمّة على دين الله، وقد أتمنها الله ورسوله.

يقول تعالى: وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَةً وَسَطاً لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَ يَكُون الرَّسُولُ عَلَيكُم شَهِيداً وَمَا جَعَلْنَا القِبْلَةَ الَّتِي كُنْتَ عَلَيْهَا إِلا لِنَعْلَمَ مَن يَتَّبِعَ الرَّسُولَ مِمَّنْ يَنقَلِبُ عَلَى عَقِبَيه وَ إِنْ كَانَتْ لَكَبِيرةً إِلا عَلَى الَّذِينَ هَدَى اللهُ وَمَا كَانَ اللهُ لِيُضِيعَ إِيمَانَكُم إِنَّ اللهَ بِالنَّاسِ لَرَءُوفٌ رَحِيمٌ [3].

1 - سورة يوسف، الآية: 103.
2 - **أحمد الريسوني**، مرجع سابق، ص: 413 - 414.
3 - سورة البقرة، الآية: 143.

وبالتالي فإنه لا يمكن الحكم على مفهوم المصطلح خارج دلالة سياقه، وهـذا أمر معروف في مباحث أصول الفقه، من خلال أدلة الحكم من فقه الـنص الـذي يحمل خطاب الحكم "الشارع"، وفي مباحث اللغة العربية ذاتها، فالدلالة تأخـذ مـن النظم وليس من مجرد اللفظة في أي سياق، وإلا فبالإمكان مثلاً نقض وذمّ الإجماع لقوله تعالى: فَلَمَّا ذَهَبُوا بِهِ وَأَجمَعُوا عَلَى أَن يَجْعَلُوهُ فِي غَيَابَـاتِ الجُّب وأَوْحَينَـا إِلَيـهِ لَتُنَبِّئَنَّهُم بِأَمرِهِم هَذَا وَهُم لا يَشعُرُونَ [1].

أو قوله تعالى: ذَلِكَ مِن أَنبَاءِ الغَيْبِ نُوحِيهِ إِلَيْكَ وَمَا كُنْتَ لَدَيهِم إِذْ أَجمَعُوا أَمرَهُم وَهُم يَمْكُرُونَ [2].

أو ذم الصلاة لقوله تعالى: إِنَّ المُنَافِقِين يُخَادِعُونَ اللهَ وَ هُوَ يُخَادِعُهُم وَإِذا قَامُوا إِلَـى الصَّلاَة قَامُوا كُسَالَى يُرَاءُون النَّاسَ وَ لا يَذكُرُونَ الله إِلاَّ قَلِيلا [3].

وهنا ذم لصلاة المنافقين التي يحوطها الرياء، فإذا قاموا إليها قاموا متهاونين لا يبتغون بها وجه الله، وهي طبعاً صلاة تختلف عن صلاة المؤمنين التي مـدحها الله تعالى ومدح بها المؤمنين، كقولـه تعـالى: قَد أَفلَحَ المُؤْمِنُونَ الَّذِين هُم فِي صَلاتِهِم خَاشِعُونَ [4].

1 - سورة يوسف، الآية:15.
2 - سورة يوسف، الآية: 102.
3 - سورة النساء، الآية:142.
4 - سورة المؤمنون، الآية01،02.

الفرع الثاني: اعتبار الأغلبية المؤمنة في السنة النبوية.

هناك أحاديث كثيرة تدل على اعتبار الرأي الغالب في الأمة، وتقدير الجماعة وتزكية الأمة الإسلامية، والتزام عموم المجتمع المسلم، ومن نماذج ذلك :

1- مدح الرسول الكريم صلى الله عليه و سلم للأئمة الذين يحوزون على حب الناس، وذم غيرهم حيث قال : « خِيَارُ أئِمّتِكُم الذّينَ تحِبّونَهُم ويُحِبّونكُم وتُصَلُّونَ عَليْهم ويُصلّون عَليكُم، وشِرَارُ أئِمّتكُم الذينَ تبغضُونَهُم ويبغِضُونكُم وتلعنونهم ويلعنونكم »[1].

مما يدل في هذا الحديث الشريف على أن الرضى والمحبة بين الحاكم والمحكومين من أسس الخيرية، وأن شر الحكام هم الذين يتبادلون البغض والسخط مع الأمّة، وبهذا يضع الحديث معياراً محسوساً وإجرائياً، يفتح به للاعتبار الأغلبي مقصودا، ويوجهنا أن الخير في حكام ترضى عنهم الأمّة، وبذلك فإن رضوان الأمّة يعبّر عن مشروعية الحكومات، لأنه يجلب الخير مما يجعله مقصودا شرعاً، وإعمال الآليات لاستقراء محبة الأمّة، أو اختيارها لمن يتولى أمرها، من وسائل حصول هذا الخير، الذي أشار إليه النبي صلى الله عليه و سلم.

2- عن أبي هريرة رضي الله عنه، عن النبي صلى الله عليه و سلم أنه قال : « مَنْ خَرَجَ مِنْ الطَّاعَةِ وَفَارَقَ الجَمَاعَة، فَمَاتَ، مَاتَ مِيتَةً جَاهِلِيَةً، وَمَنْ قَاتَلَ تَحْتَ رَايَة عميّة، يَغْضِبُ لِعَصَبة أو يَدْعُواْ إلى عَصَبَة، فَقُتِلَ، فَقِتْلَةٌ جَاهِلِيَة، وَمَنْ خَرَجَ عَلَى أُمَّتِي يَضْرِبُ بِرَّهَا وَفَاجِرَهَا وَلاَ يَتَحَاشَ مِنْ مُؤْمِنَهَا، وَلاَ يَفِي بِذِي عَهْدٍ عَهْدهُ، فَلْيسَ مِنِّي وَلَسْتُ مِنْهَ »[2].

«" ومن فارق الجماعة مات ميتة جاهلية " « ... أي على صفة موتهم من حيث هم فوضى لا إمام لهم»[3]، وبذلك فإن الإسلام لا يريد أن يكون المجتمع

---

1 - **رواه مسلم**، كتاب الإمارة، حديث 1855, ص: 795 . ورواه أحمد في مسنده، ج6، ر 24، ورواه الدارمي، كتاب الرقاق، باب في الطاعة ولزوم الجماعة، ج2، ص:324.

2 - **رواه مسلم**، كتاب الإمارة، حديث 1848, ص:793. ورواه النسائي، في كتاب تحريم الدم، ج7،112

3 - **النووي**، صحيح مسلم بشرح النووي، (مكتبة الإيمان، القاهرة، مصر د ط، د س) ج6، ص: 404.

الإسلامي مجتمعا جاهليا، تسوده الفوضى التي لا تعرف للدولة وجودا، ولا للسلطان ضرورة، بل إن المجتمع الإسلامي هو مجتمع يسوده النظام، وتحكمه التزامات وقواعد الدولة، ويعيش في إطار المجتمع الإنساني المترابط، حيث تحكمه قواعد عامة.

«" ومن خرج على أمتي يضرب برها وفاجرها، ولا يتحاش من مؤمنها " ... لا يكترث بما يفعله فيها، ولا يخاف وباله وعقوبته»[1].

3- يقول الرسول صلى الله عليه و سلم «مَنْ أَتَاكُمْ وَأَمْرُكُمْ جَمِيعٌ عَلَى رَجُلٍ وَاحِدٍ، يُرِيدُ أَنْ يَشُقَّ عَصَاكُمْ أَوْ يُفَرِّقَ جَمَاعَتَكُمْ فَاقْتُلُوهُ»[2].

« "يريد أن يشق عصاكم " « معناه: يفرق جماعتكم كما تفرق العصاة المشقوقة، وهو عبارة عن اختلاف الكلمة وتنافر النفوس »[3]، وفي الحديث الشريف توجيه على احترام المشروعية، واحترام ما اجتمعت عليه الأمة بمجملها وجلها «"وهم جميع" أي يجتمعون على أمر واحد كاجتماعهم على إمام مثل أبي "بكر" و"عمر"»[4].

4- التزام الرسول الكريم بالشورى مع أصحابه، في أحواله كلها، واستماعه لرأي أي كان من أصحابه، والاستفادة من الآراء المعروضة، وإتباع رأي الكثرة مالم يعارض وحيا، وهذا مما أوردته السنة والسيرة بالاستقراء.

استشار النبي صلى الله عليه و سلم أصحابه للخروج إلى غزوت أحد، وظل يردد « أشيروا علي أيها الناس » كما ذكر ذلك ابن إسحاق في سيرة ابن هشام فلما تجلى له قبول الصحابة بأكثرهم، مهاجريهم وأنصارهم، وظل يشدد عليه السلام « " أشيروا علي أيها الناس " وإنما يريد الأنصار وذلك أنهم عدد الناس ...»[5].

1 - **النووي**، مرجع سابق، ص:404.
2 - **رواه مسلم**، كتاب الإمارة، حديث 1852، ص:794.
3 - **النووي**، مرجع سابق، ص:405.
4 - **السيوطي**، سنن النسائي بشرح السيوطي (دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، دس) مج4، ج7، ص:93.
5 - **ابن هشام**، مرجع سابق، ص:171. وذكر ذلك البخاري، كتاب الاعتصام للكتاب والسنة، باب قوله تعالى: " وأمرهم شورى بينهم "، ج3، ص:538.

بمعنى أنهم أكثرية المسلمين، فحرص النبي عليه السلام السماع منهم، ولم يكتف بما أبداه بعض المهاجرين من التأييد أثناء الشورى للبقاء في المدينة، «وشاور النبي صلى الله عليه و سلم أصحابه يوم أحد في المقام والخروج فرأوا له الخروج ... وشاور عليا وأسامة فيما رمى أهل الإفك عائشة، فسمع منهما حتى نزل القرآن»[1].

وكان قبول خروجه لغزوة أحد رغبة أكثر الصحابة، مع أنه كان يرغب في القتال داخل المدينة « وإنما كان رأيه ورأي كبار الصحابة: القتال داخل المدينة ولكنه رأى الأكثرية تميل على الخروج فنزل على رأيهم ...»[2].

وذلك تحقيقا لرغبة أكثر الصحابة، الذين كانوا يتمنون لقاء العدو والخروج للجهاد، « ... فغلب على الأمر الذين يريدون الخروج، فصلى رسول الله صلى الله عليه و سلم الجمعة بالناس ثم وعضهم وأمرهم بالجد والجهاد ... وأمرهم بالتهيؤ لعدوهم ففرح الناس بالشخوص »[3].

مما يدل على حرص النبي عليه السلام على اعتبار ما كان يراه أكثر الصحابة، ولم يكتف بما أبداه بعض المهاجرين وكبار الصحابة، من البقاء داخل المدينة والقتال فيها.

5- الحرص على تأدية البيعة والالتزام بها، فبيعة الجماعة التي يؤديها عموم الأمّة والتي تعبر عن تفويضها للأمر لمن تريد، فيكتسب المفوض مشروعية قيادته، وتولي أمرها، ففي الحديث الذي رواه عبد الله بن عمر: «مَنْ خَلَعَ يَداً مِنْ طَاعَة، لَقِيّ الله يَوم القِيَامَةِ، لاَ حُجَّةَ لَهُ، وَمَنْ مَاتَ وَلِيْسَ فِي عُنقه بَيْعَةٌ مَاتَ مِيْتَةٌ جَاهِلِيّة»[4].

«أي لا حجة له في فعله ولا عذر له ينفعه»[5] ممّا يبين قيمة البيعة بصفته واجباً عاماً، تقوم به الهيئة الجماعية لتنظيم أمورها وإقامة سلطانها.

---

1 - **رواه البخاري**، كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة، باب قوله تعالى: «وشاورهم في الأمر »، ج3 ص:538.
2 - **يوسف القرضاوي**، من فقه الدولة، ص: 143.
3 - **ابن سعد**، الطبقات كبرى، (دار صادر، بيروت، لبنان، د ط، د س) ج2، ص: 38.
4 - **رواه مسلم**، كتاب الإمارة، رقم الحديث 1851، ص:793.
5 - **النووي**، مرجع سابق، ص404.

المطلب الثاني : اعتبار الأغلبية في الاجتهاد الفقهي .

بكل تلك العلمية الدقيقة في مناهج العلوم الشرعية، فإننا نلاحظ أن تلك المناهج اعتبرت الأغلبية والكثرة من وسائل الترجيح العلمي بين الخيارات الاجتهادية وعرض لمحة عن ذلك الاعتبار في مختلف العلوم يبين مدى شرعية هذه الآلية لأن إذا كان استخدامها في اجتهاد الأحكام، فيكون من باب أولى استخدامها في تغليب الرأي السياسي أو تولية المنصب السياسي كذلك.

الفرع الأول : اعتبار الأغلبية في الإجماع.
الفرع الثاني: اعتبار الأغلبية في العرف.
الفرع الثالث: اعتبار الأغلبية في الترجيح الفقهي.
الفرع الرابع: اعتبار الأغلبية في علم الحديث.
الفرع الخامس: اعتبار الأغلبية في علم المقاصد.
الفرع السادس: اعتبار الأغلبية عقلاً.

الفرع الأول : اعتبار الأغلبية في الإجماع.

1- ماهية الإجماع:

أ- الإجماع لغة: « وأجمع أمره وأجمعه وأجمع عليه: عزم عليه كأنه جمع نفسه له والأمر مُجمَع، قال الفراء: الإجماع: الإعداد والعزيمة على الأمر... أجمعت الرأي وأزمعته وعزمت عليه بمعنى»[1].

الإجماع اصطلاحا :

اختلف الفقهاء والأصوليون في بعض أوجه الإجماع،ولكنهم أجمعوا على أن إجماع الأمة إجماع، وإجماع أهل الاجتهاد إجماع، والذين تحفظوا تحفظوا على إمكانية وقوعه، والتعريف الأصولي الأشهر للإجماع هو اتفاق المجتهدين من أمة محمد صلى الله عليه و سلم بعد وفاته في عصر من العصور على حكم شرعي* والإجماع بهذا المعنى « هو ما تيقن أنه لا خلاف فيه بين أحد من علماء الإسلام»[2] وقد تم الاختلاف في صور الإجماع الأخرى، و إن تم الخلاف كذلك في مدى تحقق هذه الصورة للإجماع، حيث أنه قد تم حصر جملة من الإجماعات عند الأصوليين وأسند للإجماع حجته الشرعية.

---

1 - **ابن منظور**، مرجع سابق، ج 2، ص: 203.
2 - **ابن حزم**، مراتب الإجماع، (منشورات دار الأفاق الجديدة، بيروت، لبنان، ط2، 1980م) ص:16.

والإجماع أصل من أصول الشريعة الإسلامية، وهو الدليل الثالث من حيث القوة بعد القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة، ومع أن متعلق الإجماع هو الحكم الشرعي، ولا يعول عليه في الأمور الأخرى من القضايا العقلية المحضة «أو الدنيوية كالآراء والحروب وتدبير شؤون الرعية ونحوها من أحوال العرف والعادة التي لا تتعلق بأفعال المكلفين»[1]، و بهذا تظهر أهمية الإجماع ليس فقط كونه من أدلة الحكم الشرعي، و لكنه كذلك آلية اجتهادية للاستنباط «وهنا تكمن أهمية الإجماع الأصولية، فهو أحد المباحث الأصولية الكبرى التي تتعلق بأصول الدين وهو كذلك استمرارية للتشريع الإلهي عن طريق الأمّة»[2] حيث تبرز من خلاله إرادة الأمّة من خلال مجتهديها الذين يمثلون كيانها العلمي وذاتها العقائدية وهويتها الحضارية «اتفق أكثر المسلمين على أن الإجماع حجة شرعية يجب العمل به على كل مسلم، خلافا للشيعة و الخوارج، و النظام[3] من المعتزلة»[4] وان اتفق علماء الإسلام على صورة الإجماع الكامل، سواء بإجماع المجتهدين أو بإجماع الأمّة كلها، ففي كل حال هو إجماع يعبر عن الأمّة و يستند على عصمة إجماعها «إن الحكم الذي اتفقت عليه آراء جميع المجتهدين في الأمة الإسلامية هو في الحقيقة حكم الأمّة ممثلة في مجتهديها»[5] ولعل ضبط شكل الإجماع المتعلق بالحكم الشرعي، يعطي في الصور الأخرى للإجماع مجالا لتوظيفه في الاجتهاد في ميادين الرأي و الشورى، يفتح الباب أمام الاجتهاد آفاقا جديدة.

1 - **السنهوري**، مرجع سابق، ص:47.
2 - المرجع ذاته، ص: 70.
3 - **النظام**، أبو إسحاق إبراهيم، (184، 231هـ) أصولي من أئمة المعتزلة، له أراء في مختلف العلوم. ينظر **مولود السريري**، مرجع سابق، ص:19.
4 - **الآمدي** ، مرجع سابق، ج1، ص: 257 .
5 - **عبد الوهاب خلاف**، علم أصول الفقه، (دار الزهراء، الجزائر، الجزائر، ط2، 1993م) ص: 42.

كان إدخال الأمة بمجملها في مفهوم الإجماع، علـى أهميتـه الشـرعية والعلمية من خيارات كثير من العلماء قديما و حديثا، "كالبقلاني"[1] و"الآمـدي"[2] الذين رأوا أنه «لابد من موافقة العامي؛ لأن قول الأمة إنما كان حجة لعصـمتها عن الخطأ، كما سيعرف في حجية الإجماع، ولا يمنع أن تكون العصـمة مـن صفات الهيئة الاجتماعية من الخاصة والعامة وإذا كان الأمر كذلك، فلا يلزم أن تكون العصمة الثابتة للكل ثابتة للبعض،لأن الحكم الثابت للجملة لا يلزم أن يكون ثابتا للأفراد »[3].

ولكن اختلف العلماء في صورة اعتبار إجماع الأمة استقلالا عن إجمـاع المجتهدين ومن أهم حجج المعترضين هو أن العامي ليس من أهل الاستدلال لأنه لا يتصور منه الإصابة«ذهب الأكثرون إلى أنه اعتبار بموافقة العامي من أهـل الملة في انعقاد الإجماع، ولا بمخالفته، واعتبره الأقلون وإليه ميل "القاضي أبـي بكر"وهو المختار »[4].

ومن الصور المرتبطة بالإجماع المختلف حولها هي إجماع الأكثـر، وإن اتفق العلماء على أولوية إجماع الأكثر ولكن الخلاف كان هل هو إجماع له حجة أم من باب الأولى حيث «اختلفوا في انعقاد إجماع الأكثر مع مخالفة الأقل فذهب الأكثرون إلى أنه لا ينعقد ... ومنهم من قال إن قول الأكثر حجة وليس بإجماع ومنهم من قال أن إتباع الأكثر أولى وإن جاز خلافه والمختار مذهب الأكثرين»[5] وبعرض اختلاف الآراء في صور الإجماع فإننـا يمكـن أن تفـتح للأغلبيـة مشروعية وحجية خروجا من الخلاف بين رفع الأغلبية إلى مرتبة الإجماع وبين

---

1 - **البـاقلاني**، أبـوبكر بـن الطيـب، (338هـ، 950م – 403هـ، 1013م) مـن فقهـاء الأشـعرية، مـن آثـاره: "كتـاب التمهيد"، "الإنصـاف فـي مـا يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل بـه". ينظر، **مولـود السريري**، مرجع سابق، ص:465.

2 - **الأمدي**، أبو الحسن علي، (551هـ، 1156م – 631هـ، 1233م) من أئمة علوم الشريعة، فقيه وأصولي، من آثاره: "دقائق الحقائق". ينظر، **مولود السريري**، مرجع سابق، ص:367.

3 - **الآمدي**، مرجع سابق، ج1، 115.

4 - المرجع ذاته، ج1، ص:294.

5 - المرجع ذاته، ص:294.

الآراء التي تنزل بها إلى منازل أخرى أقل من الإجماع، ونصل إلى هذه النتيجة من زاويتين:

[illegible]: كون الإجماع في ذاته مبني على أساس اجتماع العقول المؤمنة، فالإجماع في كل حال، هو أغلبية مطلقة وهذا في أدلة الإجماع « ويحتمل أنه أراد الأكثر كما يقال: بنو تميم يحمون الجار ويكرمون الضيف، والمراد به الأكثر منهم غير أن حمله على الجميع مما يوجب العمل بالإجماع قطعا لدخول العدد الأكثر في الكل ولا كذلك إذا حمل على الأكثر، فإنه لا يكون الإجماع مقطوعا به لاحتمال إرادة الكل، والأكثر ليس هو الكل»[1] ولكن قطعا لن تكون الأقلية محتملة في خطاب الأدلة.

وإذا أوردنا الإجماع هنا في سياق التدليل على اعتبار الكثرة في المنهج العلمي الإسلامي، وفي أصوله الفقهية، فلا بأس أن نورد ملاحظة مهمة وهي:

أ- دور الإجماع في إثراء التشريع، والتدليل على الحكم الشرعي.

ب- يلعب الإجماع صمام أمان بين ما هو اجتهاد بشري تختلف فيه العقول والأفهام ويضاف إليه الرأي، وبين الحكم الشرعي الذي يلزم بالإجماع، فيصبح ضمن مجال سيادة الشريعة « القانون » «ولذلك ينبغي أن نتحدث في دور الإجماع في نظام الحكم الإسلامي وعلاقته بمبدأ الشورى والحكم النيابي »[2].

لأن الإجماع يدلنا على مبدأ مهم، و معنى سياسي كبير، و هو أن الإجماع رسخ الإرادة الجماعية للأمة، والعقل العام للهيئة الاجتماعية، التي لا يمكن أن تأخذ منها قوة طاغية أو نزعة هوى، وهذا المفهوم حمل إجماع الأمة على التعبير عن الحكم الشرعي القطعي، وكأنه في الوقت الذي يعبر فيه عن الأمة يعبر فيه عن الإرادة الإلهية، وهذا لم يحصل في أية منظومة سياسية، حيث ترتفع مكانة الجماعة و الهيئة العامة إلى هذا المستوى من الشأن و القداسة «إن أي صورة للديمقراطية الحديثة لا يمكن أن تكون أبلغ مما قرره الإسلام من أن إرادة الأمة هي التي تعبر

1 - **الآمدي**، مرجع سابق ، ص: 295.
2 - **السنهوري**، مرجع سابق، ص:70.

عن إرادة الله وأن التشريع يكون بإجماع صادر عن إرادة الأمة فلها وحـدها دون حكامها "حتى ولو كانوا خلفاء" حق التعبير عن الإرادة الإلهية بعد القرآن والسـنة النبوية»[1] فهذا التقديس للفهم والاجتهاد العقلي الاجماعي يبين مكانة الأمة في حركة الدولة وإدارة السلطة والقيادة «إن الإجماع هو نتاج جملة إرادات مجتمع المـؤمنين أو سواده الأعظم، السلطة العليا في الأرض...الإجماع المباشر من كل الجمهـور تشريع حكم عال فوق الحكم بإجماع غير مباشر صادر من نظمة موثوقة مفرعـة من المجتمع مفوضة سلطة التشريع»[2] وإن اختلاف الرأي الاجتهادي الأصولي في صورة الإجماع من حيث هو مصدر تشريعي يفتح الباب أمام التمييز بين إجمـاع معصوم كامل وبين إجماع ترجيحي أغلبي يعتبر حجة كذلك، خصوصا في مجالات الاجتهاد والرأي وذلك من خلال:

أولا: تبعا لتقسيم العلماء ينقسم الإجماع من جهة دلالته إلى:

1- إجماع قطعي الدلالة على حكمه: وهو الإجماع المنعقد، الذي فعلا وواقعا اتفـق فيه مجتهدو العصر كلهم، صراحة لا خلاف فيه «وهو الإجماع الصريح، بمعنى أن حكمه مقطوع به ولا سبيل إلى الحكم في واقعته بخلافه، ولا مجال للاجتهـاد فـي واقعة بعد انعقاد إجماع صريح على حكم شرعي فيها»[3].

2- إجماع ظني الدلالة على حكمه: منه الإجماع السكوتي وهـو تصـريح بعـض المجتهدين وسكوت آخرين واعتبره علماء الحنفية حجة خلافا للجمهور.

ثانيا: إن جمهورا واسعا من العلماء والباحثين يسحب حجية الإجماع على الأكثـر والأغلب في الشورى والبيعة، وذلك أن للأغلبية حجة شرعية مستندة على حجيـة الإجماع «والقول أن الحجة إلا في الإجماع من كل أهل الشـورى هـو مطالبـة بمستحيل، لأن من البديهيات أن الناس قلما يتفقون على أمر»[4].

---

1 - **السنهوري**، مرجع سابق ، ص:67.
2 - **حسن الترابي**، مرجع سابق، ص: 235.
3 - **عبد الوهاب خلاف**، علم أصول الفقه الإسلامي، ص:48.
4 - **رائف محمد النعيم**، الشورى، أساسها وبعدها الغائي، (دار جهينة، عمان، الأردن، 2004م) ص:99.

وأن هذه الحجية لا تنسحب في أي حال من الأحوال على الأقلية أو الأفراد، وهذا يلغي حجة أي قلة أو فرد للاستبداد بالرأي أو احتكار الحق أو الادعاء بتمثيل الإرادة العامة «وذلك أن قول الأمة إنما كان حجة لعصمتها عن الخطأ بمـا دلـت عليه الدلائل السمعية من قبل ولا يمنع أن تكون العصـمة مـن صـفات الهيئـة الاجتماعية من الخاصة و العامة، وإذا كان كذلك، فلا يلزم أن تكون العصمة الثابتة للكل ثابتة للبعض، لأن الحكم الثابت للجملة لا يلزم أن يكون ثابتا للأفراد»[1].

فصورة الإجماع الكامل القطعي يكاد يكون مستحيلا, مما يفتح المجال أمـام تأصيل اجتهادي شرعي للأغلبية لتلعب جانبا من دور الإجماع فـي قيـادة الأمـة «ومن ظن أن تصور الإجماع وقوعا في زماننا في آحاد المسائل المظنونـة مـع انتفاء الدواعي الجامعة هين, فليس على بصيرة من أمره, نعم معظم مسائل الإجماع جرى من صحب رسول الله وصلى الله عليه و سلم هم مجتمعون أو متقاربون».

فصورة الإجماع الكامل يكاد يكون مستحيلا، مما يفتح المجال أمام تأصـيل اجتهادي شرعي للأغلبية ، لتلعب جانبا من دور الإجماع في قيادة الأمّة، فكما قال الجـويني[2]:« ومن ظن أن تصور الإجماع وقوعا في زماننا في آحـاد المسـائل المظنونة مع انتفاع الدواء الجامعة هين، فليس على بصيرة من أمره، نعـم معظـم مسائل الإجماع جرى من صحب رسول الله وصلى الله عليه و سلم هم مجتمعون أو متقاربون »[3]

إن ارتباط الإجماع وتعلقه بالحكم الشرعي، وبصورته النموذجيـة للدلالـة القطعية يفتح لنا سحب الإجماع الظني للدلالة على الإجماع في الأمور الاجتهادية ومجالات الرأي لنستفيد من مستند الإجماع في فروع عملية ، ونستفيد من مقصـده في مصالح معتبرة ذلك أن « العمل بمبدأ الأغلبية هو في الحقيقة فرع عن العمـل

1 - **الآمدي**، مرجع سابق، ص: 286.

2 - **الجويني**، أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله، (419 – 478هـ) أحد كبار شيوخ الشافعية، يعرف بامام الحرمين، من آثاره: "الرسالة النظامية"، "الورقات في أصول الفقه". ينظر: **عادل نويهض**، معجم المفسرين، (جميعة نويهض الثقافية، دب، ط3، 1988م). ص:478.

3 - **الجويني**، البرهان في أصول الفقه، علق عليه: صلاح بن محمد بن عويضة، (دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، 1997م)، ص:261.

بمبدأ الإجماع فإذا كان الإجماع يستمد حجيته وقوته من الكثرة التي لا مخالف لها أو لا مخالف لها يعتد بخلافه، فإن هذا الأساس موجود في مسألتنا. ولكن بدرجة أقل. والتقارب والتباعد بين الإجماع والأغلبية، يزيد وينقص تبعا لنسبة الأغلبية مع الأقلية »[1] فإذا اعتبر الإجماع ونوقشت صوره في مسائل تتعلق بالأحكام الشرعية فإن استخدام آلياته وصوره في مسائل عقلية وتقديرية يظهر أولى.

ومن لطائف هذا المبحث هو أن الإجماع في ذاته يعتبر حجة عند أغلبية الفقهاء فهو مقر بالأغلبية وليس بالإجماع «فاعلم أن الإجماع حجة عند جمهور العلماء »[2] فإذا كان الإجماع في ذاته بصفته مبحثا أصوليا مشروعا بالأغلبية الاجتهادية ، فإن إنكار الحجية على الأغلبية الاجتهادية وغيرها يهدد كذلك مشروعية الإجماع في ذاته لأنه ليس هناك إجماع على الإجماع ، وإن كان المخالف يقال عنه أنه لا يعتد بخلافه.

الفرع الثاني : اعتبار الأغلبية في العرف.

العرف «وهو كل ما اعتاده الناس وساروا عليه من كل فعل شاع بينهم، أو لفظاً تعارفوا على إطلاقه على معنى خاص لا تألفه اللغة ولا يتبادر عند سماعه»[3]

وهو أحد أنواع الاستحسان، وهو أن يتعارف الناس شيئا مخالفا للقياس أو القاعدة العامة، نزولا تحت وطأة الحاجة.

ومثاله: «وقف المنقول لا يجوز قياسا، لتعرضه للهلاك، والأصل في الموقوف أن يكون مؤبدا، ولكنه أجيز للحاجة وتعارف الناس »[4].

فنلاحظ أن علماء الأصول استحسنوا من أعراف الناس، وهو ما استقر عند أغلبهم وما اتفقوا عليه سلوكا.

---

1 - **أحمد الريسوني**، نظرية التقريب والتغليب، ص: 441.

2 - **أبو عبد الله محمد ابن أحمد التلمساني**، مفتاح الوصول إلى بناء الفروع على الأصول (منشورات المركز الثقافي الإسلامي، الجزائر، الجزائر، دط، دس) ص: 124.

3 - **وهبة الزحيلي**، أصول الفقه الإسلامي، (دار الفكر المعاصر، بيروت، لبنان 1986م) ج2، ص: 828.

4 - **وهبة الزحيلي**، الوجيز في أصول الفقه، (دار الفكر، بيروت، لبنان، دس) ص:88.

وتم اعتبار العرف ، حتى قالوا فيه "العادة شريعة محكمة " و"الثابت بالعرف كالثابت بالنص"، " والعرف في الشرع له اعتبار"، " والمعروف عرفا كالمشـروط شرطا ".

مـثـالـه :« يصح اشتراط إصلاح بعض الآلات الحديثة كالثلاجة والسـاعة والمذياع والغسالة على حساب البائع مجانا حين العطب مدة معينة عملا بـالعرف ...»[1].

فتم اعتبار ما تعارف عليه أغلبية الناس والكثرة منهم فلا يتطلب الاتفاق «فلا يشترط فيه الاتفاق، وإنما يكفي فيه سلوك الأكثرية بما فيهم العوام والخواص »[2]

«ومن رحمة الشريعة أنها أبقت للأمم معتادها وأحوالها الخاصة إذا لم يكن فيها استرسال على فساد»[3].

والمهم في العرف أن لا يخالف دليلا شرعيا، أما ما عـدا ذلـك، فمجـال العرف واسعا ومراعاته مطلوبة في حياة الناس من المجتهد، واعتباره مشروعا في الاجتهاد والاستنباط والرأي «أما العرف الصحيح فيجب مراعاته في التشريع وفي القضاء وعلى المجتهد مراعاته في تشريعه، وعلى القاضي مراعاته فـي قضـائه لأن ما تعارفه الناس وما ساروا عليه صار من حاجاتهم و متفقا ومصالحهم، فمادام لا يخالف الشرع وجبت مراعاته»[4]، وبهذا يتبين اعتبار ما تواطأ عليه عامة الناس وأغلبهم عند علماء الإسلام، مما يدل على سعة الأمـر، وأهميتـه فـي الاجتهـاد المعاصر وسحب ذلك والقياس عليه في حق الناس في احترام أعرافهم في تعبيراتهم وسلوكاتهم ونمط حياتهم وخياراتهم السياسية بما لا يتجاوز حداً من حدود الله.

1 - **وهبة الزحيلي**، الوجيز في أصول الفقه، ص: 100.
2 - المرج ذاته، ص: 829.
3 - **طاهر ابن عاشور**، مقاصد الشريعة الإسلامية، ص: 104.
4 - **عبد الوهاب خلاف**، علم أصول الفقه، ص: 90.

الفرع الثالث : اعتبار الأغلبية في الترجيح الفقهي.

ناقš الفقهاء مسألة الأغلبية والكثرة في عدة أبـواب مـن أبـواب الفقـه المختلفة، كما رأينا في الإجماع والبيعة والشورى، كما التـزم الفقـه فـي منهجـه الترجيحي بالكثرة كما سنبين، حيث تعتبر نظرية الجمهور، مما اشتهر في الاعتبار الفقهي للأغلبية في الوسط الاجتهادي «وقد طبق العلمـاء التـرجيح بـالكثرة بـين الاجتهادات، أول ما طبقوه على اختلافات الصحابة، فنصبوا بأشكال مختلفـة علـي تفضيلهم لما قاله الأكثر»[1].

وإن التفاف الصحابة حول حكم ما، بعمـومهم أو بـأغلبهم، يعتبـر قرينـة للترجيح الفقهي ويذكر ذلك العلامة "الشاطبي"[2] في سياق حديثه عن الاقتداء بالسلف «...مع ما أنضاف إليها { القرائن } من أن ذلك أيضا لم يشتهر في السلف الصـالح ولا واضبطوا على العمل به دائما ولا كثيراً، أنه مرجوح، وأن ما كانوا عليـه فـي الأعم الأغلب والأولى والأحرى»[3] وهذا دليل على اعتبار الكثرة في مجتمع الصحابة كقرينة ترجيحية لترجيح حكم على آخر، ومن الأمثلة التي يوردها «ومن هناك لـم يسمع أهل السنة دعوى الرافضة أن النبي صلى الله عليه و سلم نص على علي أنه الخليفة بعده، لأن عمل كافة الصحابة على خلافه دليل على بطلانه أو عدم اعتبـاره لأن الصحابة لا تجتمع على خطأ»[4].

وتؤخذ الاجتهادات الفقهية للجمهور احترامها من الالتفاف الأكثـري للفقهـاء حولها وعكس ذلك فقد استخف الجمهور عادة بالأقوال الشاذة، التي جـاءت خـلاف الإجماع أو قول الجمهور من أهل العلم، بحيث أن «عامة الفقهاء يرجحون " قـول الجمهور" إذا لم يوجد مرجح آخر»[5] ومن أمثلة ذلك اعتبار أن إقامة الخلافة واجـب شرعي بالإجماع ولم يعتبر خلاف الأصم من المعتزلة.

---

1 - **أحمد الريسوني**، نظرية التقريب والتغليب، ص: 436.
2 - **الشاطبي**، أبو إسحاق (ت790هـ)، من أعلام الفقه المالكي، عرف بنبوغه في علم المقاصد، وأشتهر بمؤلفه الموافقات. ينظر: مولود السريري، مرجع سابق، ص:32.
3 - **الشاطبي**، الموافقات، ج 3، ص: 38.
4 - المرجع ذاته، ص: 44.
5 - **يوسف القرضاوي**، السياسة الشرعية، ص: 116.

الفرع الرابع: اعتبار الأغلبية في علم الحديث.

اعتد علماء الحديث بالكثرة ن في رواية الحديث، واعتبروا ذلك من علامات الوثوق بالخبر، يقول "الخطيب البغدادي" في الكفاية: « يرجح بكثرة الـ رواة لأحـ د الخبرين لأن الخاط عنهم والسهو أبعد، وهو إلى الأقل أقرب »[1] ولذلك اتفق العلماء على أن الحديث المتواتر يفيد اليقين، والحديث المتواتر « هو ما رواه جمع كثيـ ر يحيل العقل عادة تواطؤهم على الكذب، أو صدوره منهم اتفاقا، عن مثلهم مـ ن أول السند إلى آخره، وأسندوا روايتهم إلى الحس »[2] فكان من شروط المتواتر، اشتراط الكثرة من أوله إلى آخره، وكلما زاد رواته، كان ذلك أوثق و أوكد.

« وعلى هذا السبيل أفاد خبر التواتر العلم إذ لو اعتبر فيه آحاد المخبـ رين لكان أخبار كل واحد منهم على فرض عدالته مفيد للظن، فلا يكون اجتماعهم يعود بزيادة على إفادة الظن، لكن للاجتماع خاصية ليست للافتراق، فخبر واحـ د مفيـ د للظن مثلاً فإذا إنصاف إليه آخر قوي الظن، وهكذا خبر آخر وآخر حتى يحصـ ل بالجميع القطع الذي لا يحتمل النقيض »[3].

وهذا الترجيح علته كثرة المخبرين مما يستحيل عقلا تواطؤهم على الكـ ذب لأنه« ليس من شروط التواتر أن يكون المخبرون مسلمين ولا عدولا...خلاصة ما ذكره "بن قدامة" في هذا الفصل أن التواتر لا يشترط في المخبرين بـ ه إسـ لام ولا عدالة لأن القطع بصدق خبرهم من حيث أن اجتماعهم وتواطـ ؤهم علـ ى الكـ ذب مستحيل عادة لكثرتهم...»[4].

بل أن في باب الترجيح بين الروايات يأخذ بعين الاعتبار كثرة الرواة بـ ين رواية وأخرى، حيث «يرجح السند بكثرة الرواة، بأن تكون رواة أحدهما أكثر مـ ن

1 - **الخطيب البغدادي**، الكفاية في علم الدراية، تح : أحمد عمر هاشم، (دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان 1985م)، ص: 476.

2 - **يحي مختار غزاوي**، المبسط في علوم الحديث، (مؤسسة الريان، الرياض، المملكة العربية السعودية، د ط، 1991م) ص: 26 .

3 - **الشاطبي**، الموافقات، ج1، ص: 34 .

4 - **محمد الأمين الشنقيطي**، مذكرة أصول الفقه (الدار السلفية، الجزائر، الجزائر، ط1, 1991م) ص:101 .

رواة آخر، فيرجح ما رواته أكثر على ما رواته أقل، لقوة الظن به، لأن احتمال الغلط أو الكذب على الأكثر أبعد من احتمالها على الأقل فيكون الظن الحاصل من الخبر الذي رواه جماعة أكثر من الخبر الآخر، والعمل بالأقوى واجب، وهذا مذهب جمهور العلماء»[1].

فإذا اعتبرت الكثرة في قبول الرواية والترجيح بينها، في علم من أجل العلوم، وهو نقل حديث رسول الله صلى الله عليه و سلم، واؤتمن هذا المبدأ العلمي على كلام خير الخلق، بما فيه من قداسة وحيطة للحق، فإن ذلك يعطي لهذا المبدأ قيمة شرعية في المجال السياسي، في تمييز الآراء وترجيح المواقف، والتفضيل بين الاجتهادات وتزكية الأشخاص والمواقف، وكلها أهون قدرا، وأقل شأنا من دور هذا المبدأ في باب شريف وكبير مثل علم الحديث.

وقد أشار إلى ذلك كثير من العلماء منذ القدم في الاستفادة من هذه المنهجية العلمية في مسائل الاجتهاد المختلفة «أن خبر الواحد بأمر لا يفيد العلم، و خبر الجماعة إذا بلغ عددهم التواتر يفيد العلم، فليكن في باب الاجتهاد و الإجماع»[2].

الفرع الخامس : اعتبار الأغلبية في علم المقاصد.

الذي اختص بدراسة المصالح المعتبرة شرعا، ومآلات الأفعال، فقد قدمت المصالح العامة، التي تتعلق بالكثرة من الناس على المصالح الجزئية التي لا تتعلق إلا بفئة قليلة، أو آحاد الناس وخواصهم، وذلك عند تعارض المصالح، فالمصلحة العامة «هي التي تعود على جميع الأمة أو لجماعة عظيمة منها بالخير والنفع مثل: حماية البلاد من العدو»[3] فكان اعتبارها المصلحي بسبب شمولها لعموم وأغلب الناس فتكون أولى من غيرها الأقل شمولا وعليه «فيقدم أعم المصلحتين شمولا على أضيقهما في ذلك إذ لا يعقل إهدار ما تحقق به فائدة جمهرة من الناس من أجل حفظ ما تحقق به فائدة شخص واحد أو فئة قليلة من الناس على أن الفرد لا يتضرر

---

1 - **وهبة الزحيلي**، أصول الفقه، ج2، ص: 1189.
2 - **الآمدي**، مرجع سابق، ص: 267.
3 - **وهبة الزحيلي**، أصول الفقه، ج2، ص: 1028.

بترجيح مصلحة الجماعة عليه لدخوله غالبا فيهم»[1]، فالأغلبية هي المعيـار الـذي يحدد ترجيح إحدى المصلحتين من حيث الشمول.

... فالكثرة والغالبية اعتبارها المقاصدي من حيث :

أولا: القيام بالمصالح العامة مطلوب من المجموع، كفروض الكفايات.

ثانيا: الاعتبار المصلحي العام أولى من المصالح الجزئية والخاصة.

ثالثا: المصالح الشرعية تتميز بأنها عامة.

بل تنسب الحقوق العامة إلى الله عز وجل في الشريعة الإسلامية، فحق الله .

« ما يتعلق به النفع العام للعالم من غير اختصاص بأحد فينسـب إلـى الله تعالى لعظم خطره وشمول نفعه، أي أنه حق للجميع، وشـرح حكمـه لمصـلحة عامة»[2].

ومن قواعد المقاصد المشهورة:

1- يتحمل الضرر الخاص لدفع ضرر عام.

2- المصلحة العامة أولى من المصلحة الخاصة.

3- الضرورة العامة أولى من الخاصة.

بل إن نسبة المصلحة العامة لجهة حق الله تعالى يعطي معنى أساسيا وبليغا للاعتبار المصلحي والمقاصدي للأغلب والأعم في وجـه الأقـل والأخـص، «إن المراد بما هو حق الله، ما هو حق للمجتمع وشرع حكمـه للمصـلحة العامـة لا لمصلحة فرد خاص، فلكونه من النظام العام، ولم يقصد به نفع فـرد بخصوصـه نسب إلى رب الناس جميعهم و سمي حق الله»[3] وهذا يحولنا إلى نتيجتين مهمتين:

أولا: إن المصلحة العامة هي مصلحة مقدسة، تنسب إلى الله عـز وجـل، و ذلـك لاعتبارها الشرعي، و ليس لأنها مصلحة لله تعالى «وتعريف الحق بأنه "مصـلحة" يصح بالنسبة إلى حقوق العباد. فإن لهم مصالح ثابتة في هذه الحقوق، أما بالنسـبة

---

1 - **محمد سعيد رمضان البوطي**، ضوابط المصلحة، (مكتبة رحاب، الجزائر، الجزائر, دط, دس) ص:221.
2 - **وهبة الزحيلي**، أصول الفقه، ج1, ص: 152.
3 - **محمد الأمين الشنقيطي**، مرجع سابق، ص: 211.

إلى الله عز وجل فهو سبحانه منزه عن أن يكون لـه مـن حقوقـه علـى عبـاده مصلحة»[1].

[illegible]: هي حق للأمة لا يمكن احتكارها لفئة على حساب فئة، أو تغتصب الأمة حقها بما يبين أن الحقوق السياسية العامة هي حقوق شرعية للأمـة لا يجـوز غصـبها ولكن أخذها يكون بتفويض الأمة واختيارها ورضاها، ومن هذا الوجه فإن الأغلبية السياسية لا تخرج عن هذا النطاق المقاصدي.

« مصلحة عامة: هي ما فيه صلاح عموم الأمة أو الجمهور، ولا التفات منه إلى أحوال الأفراد إلا من حيث إنهم أجزاء من مجموع الأمة »[2].

وفي المصالح المرسلة اعتبر التقدير الأكثر، فكما يقول بن عاشور:

«ونحن إذا افتقدنا إجماع سلف الأمة من عصر الصحابة فمن تبعهم، نجدهم ما اعتمدوا في أكثر إجماعهم فيما - عدا العلوم من الدين بالضرورة – إلا الاستناد عليه المصالح المرسلة العامة أو الغالبة بحسب اجتهادهم الذي صير تواطؤهم عليه أدلة ظنية قريبة من القطع »[3].

ومن الأمثلة التاريخية التي غلبت جهة المصالح بالاجتهاد الأغلبي، بتواطـؤ الكثرة من الصحابة كجمع القرآن الكريم، وحد شارب الخمر، وما أحدثه السلف من كثير من التنظيمات التي كان مستندها المصلحة المرسلة .

الفرع السادس : اعتبار الأغلبية عقلا .

إن احتمال الصواب والحق غالبا ما يكون في توافق العقول، واجتماع الفكر وتآلف الآراء، وذلك مما يؤيده الواقع، ويقبله العقل « إن التاريخ علمنا – كما علمنا الواقع – أن رأي الجماعة أقرب إلى السداد من رأي الفـردي، وإن رأي الاثنـين أقرب من رأي الواحد، وأن شر ما أصاب أمتنا كان من جراء الاستبداد والطغيـان وتسلط أمراء السوء على شعوب الأمة وأحرار أبنائها »[4] فلا يمكن أن نتصـور أن

---

1 - **يوسف عبد الفتاح المرصفي**، النظريات الفقهية، (مؤسسة المختار، القاهرة، مصر، 2001م) ص:121.
2 - **طاهر ابن عاشور**، مقاصد الشريعة الإسلامية، ص:65.
3 - المرجع ذاته، ص:312.
4 - **يوسف القرضاوي**، من فقه الدولة، ص: 116.

بلوغ الصواب يكون في مجمل الحال حكرا على أقلية البشرية، وتتيه أغلبية العقول على إدراك هذا الصواب فذلك مما يجافيه التصور، بل أن اجتماع العقـول أكثـر سدادا لأنها تتكامل فيما بينها « وتطابق الأرواح الطاهرة على الشيء الواحد ممـا يعين على حصوله وهذا هو السر عند الاجتماع في الصلوات، وهو السر فـي أن صلاة الجماعة أفضل من صلاة المنفرد»[1].

وعندما يتم الجهد المطلوب، والاحتياط للأمر بتآلف العقـول، والاسـتئناس باجتماع الرأي لبلوغ الحق، فإن الصواب والخطأ يكون في باب العفو، كما جاء في الحديث الشريف، عن "عمر و ابن العاص"[2] أنه سمع رسول الله صلى الله عليـه و سلم يقول: « إذا حكم الحاكم فاجتهد ثم أصاب فله أجران، وإذا حكم فاجتهـد ثـم أخطأ فله أجر »[3].

«يشير إلى انه لا يلزم من حكمه أو فتواه إذا اجتهد فأخطأ بذلك, بل إذا بذل وسعه أجر, فإن أصاب ضوعف أجره, لكن إذا أقدم فحكم أو أفتى بغير علم لحقـه الإثم »[4].

لأنه لو كان الحق معينا لما اختلفت فيه العقول، فيصبح تعيين الحق اجتهـاد عقلي تختلف حوله الإفهام، فيلجأ إلى التقريب والتغليب فيكون ذلك أحوط «فاعتماد الأكثرية لا يعني بالضرورة أن الحق والصواب معها، فالعقل لا يمنـع أن يكـون الحق مع القلة أو الفرد، ولكن ما الذي يعلمنا أنه معها ؟ فإذا وجدت الاحتمال وتردد كون الحق مع الكثرة أو مع الفرد فلا مرجح عندنا إلا كثرة العقـول، لأن رؤيـة الجماعة أضمن من رؤية الفرد أو القلة، كما تشهد بهذا العادة، وهـي محكمـة »[5]

وهذا المنهج في تتبع الحق هو الجهد المطلوب بشريا في إدراكه، أما العزة بالرأي

---

1 - **الرازي**، التفسير الكبير، ج9، ص: 66.

2 - **عمرو بن العاص**، (ت 74هـ) صحابي من رواة الحديث، عرف بدهائه، وأشتهر بفتح مصر. ينظر: مجموعة من الباحثين، الموسوعة العربية (دار الجيل، بيروت، لبنان، ط2، 2001م) ص:1667.

3 - **رواه البخاري**، كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة، رقم 2919، رواه مسلم، كتاب الأقضية رقم 1716.

4 - **ابن حجر العسقلاني، فتح الباري**، بشرح صحيح البخاري، تح، عبد العزيز عبد الله بن باز، أخرجه: محب الدين الخطيب (دار المعرفة، بيروت، لبنان) ج13، ص:318-319.

5 - **رائف محمد النعيم**، مرجع سابق، ص:98.

والغرور بالفهم واحتكار العصمة، فهو ليس من أخلاق العلماء، ولا من صفات أهل الرأي والحكمة الذين يقلبون الرأي على وجوهه ويتداولونه بين العقول حتـى إذا اطمأنوا عزموا، مع بقاء احتمالية الخطأ ومجانبة الصواب، أو أن تأتي نتيجة الرأي على غير المتوقع كما حدث في غزوة أحد، والملاحـظ أن إثرهـا جـاءت آيـة الشورى وكأنها تأكيدا وترسيخا لنظام الشورى، بغض النظر عن النتيجـة السـلبية أحيانا فالأغلبية ليست معصومة ولكنها أحوط لبلوغ الحق، والاقتراب من الصواب « لأننا في إتباعنا للأغلبية لا نطلب السلامة من الخطأ، ولا نلتمس العصمة، وإنما نطلب ما يكون أكثر صوابا من غيره، ولو صح إبطال الأغلبية لكونهـا يمكـن أن تخطئ أفليس من باب أولى أن نبطل قول الأقلية ؟ ومن باب أولى وأحرى أن نبطل قول الواحد المتفرد، ولو كان خليفة، مادام غير معصوم ؟ »[1]، وعليـه لا يمكـن الاحتجاج بحادث أو حادثين، أو نتيجة سلبية هنا أو هنـاك فـي مجـال الشـورى للتشويش على أهمية النظام الشوري واعتبار الأغلبية في الأمور العامة، لأن العبرة بالعموم الأغلب، ولأن إلغاء مثل هذه القواعد لا بديل له سوى استبداد الرأي الواحد واحتكار الأقليات القوية للمصالح العامة للأمة، التي لا يمكن في كل الأحـوال أن توصف بالعصمة ويضمن بلوغها الحق مطلقا، فإن جميع التحفظات التـي تسـجل على الأغلبية تكون بالنسبة للفرد والأقلية أكثر طرحا.

1 - **أحمد الريسوني**، مرجع سابق، ص:441.

المبحث الثاني : مشروعية الأغلبية في فقه القانون الدستوري المعاصر .

تستند مشروعية نظام الأغلبية في فقه القانون الدستوري المعاصر على مجموعة من المبادئ والنظريات الدستورية الحديثة، التي تعود في جملتها إلى الفلسفة السياسية الغربية، التي بدأت تتبلور مع النهضة الأوروبية، وبرزت بشكل عملي مع الثورة الفرنسية، حيث تشكلت هذه المبادئ بمفهومها المعاصر بعد تطور مر على مراحل عدة، نتناول المبحث في مطلبين:

المطلب الأول : مبدأ السيادة.
المطلب الثاني: نظرية حقوق الإنسان.

المطلب الأول : مبدأ السيادة.

تعرضت فكرة السيادة إلى كثير من المضامين بسبب المراحل التاريخية التي مرت بها، ولذلك اختلف الفقهاء في تعريفها و مضمونها لأن ميلادها لم يكن ميلادا علميا محضا، ولكن ككل المفاهيم كان للواقع التاريخي دوره في تطور مضمونها «والذي لا شك فيه أن اختلاف الفقه بشأن تعريف السيادة يعود إلى أنها لم تكن وليدة بحوث ودراسات،وإنما نتيجة صراع تاريخي طويل بين السلطة الحاكمة والأفراد المحكومين»[1] وبعد مراحل تاريخية عديدة، بدأ مفهوم السيادة يتبلور بشكل يناسب المرحلة التي وصل إليها الفكر السياسي واستقرار القانون الدستوري بشكله المعاصر الذي عمل على إثبات سيادة الشعب على الدولة محاولا تجاوز مظاهر استبداد الملوك وطغيانهم واحتكارهم للسيادة على الدولة على حساب الشعب الذي كان مجموعة من السكان التابعة إلى الملك.

ومن هذا المنطلق تأكد هذا المفهوم أخيرا، بالشكل الذي كان يطمح إليه فقهاء القانون الدستوري وفلاسفة الفكر السياسي، وأصبح له وجهان:

الفرع الأول : السيادة القانونية.
الفرع الثاني: السيادة السياسية.

---

1 - **سعيد بوشعير**، مرجع سابق، ج1، ص: 102.

الفرع الأول : السيادة القانونية.

« يقصد بالسيادة القانونية سلطة الدولة " مسيريها " فـي إصـدار القـوانين وتنفيذها وأن تمتعها بهذه السلطة والسيادة يتيح لها معاقبـة كـل مخـالف لتلـك القوانين»[1] وهذه السيادة بهذا الوجه يعطي للسلطة قوة قانونية لممارسـة سـطوتها لفرض إلزامية القانون، بصفتها هي الجهة المخولة دستوريا بتمثيل الإرادة العامـة مما يسمح لها وحدها دون غيرها بممارسة صلاحيات السلطة، التي تتجسـد فـي جبرية تطبيق القانون على الهيئة الاجتماعيـة بأشخاصـهم الفعليـة أو المعنويـة «فبمقتضى مفهوم السيادة في الدولة، تحتكر هذه الأخيرة قوة الإكراه واستعمالها»[2] فهي سيادة ذات وجه قانوني.

الفرع الثاني: السيادة السياسية.

وهي السيادة التي تنسب إلى الشعب والتي يمارسها من خلال حقه في انتداب وتفويض السلطة ،التي تمارس السيادة القانونية باسمه، «وعليه فإن السيادة السياسية هي ملك للشعب الذي يقوم باختيار من يمارس السيادة القانونية باعتباره المعبر عن الإرادة الشعبية »[3] وبممارسة هذه السيادة تنبثق سلطة تتجسد فيها الإرادة الشـعبية وهذا نتيجة دمج محاسن " سيادة الأمة" و " سيادة الشعب " اللتان كانتا النظريتـان الأساسيتان، وهذا الدمج رسخ القواعد الدستورية الآتية:

- ✓ الانتخاب حق لكل مواطن وليس مجرد وظيفة يسمح بها القانون.
- ✓ إن السلطة تمثل الإرادة العامة للدولة من خلال تمثيل المجتمع.
- ✓ للتوفيق بين الممارسة المباشرة للسيادة الشعبية وبين ممارسة السلطة للسـيادة نيابة عن الأمة، بصفتها هيئة عامة، تم إقرار نظام الاستفتاء الشعبي.
- ✓ إن هذه السيادة الشعبية يعبّر عنها دوريا، بمعنى أن تفويض السلطة السـيادي هو تفويض مؤقت.

1 - **سعيد بوشعير**، المرجع السابق، ج1، ص: 110.
2 - **محمد أرزقي نسيب**، أصول القانون الدستوري و النظم السياسية، (دار الأمة, الجزائر, الجزائر, دط, دس) ج1, ص: 145.
3 - **سعيد بوشعير**، مرجع مسابق، ج1،111.

ولعل آليات النظام البرلماني رسخت هذه السـيادة، لغلـق البـاب أمـام أي دكتاتورية تعمل على استغلال التفويض الشعبي لاحتكار السلطة وفرض حالة مـن الاستبداد، كما وفرت للقوى السياسية المشاركة في إنتاج هذه السـيادة. إن نظريـة السيادة عملت على دعم السلطة الشعبية وحمايتها من التفرد واحتكار السلطة وأعطت للإرادة العامة مفهومها الفعلي، وحاولت التقريب بين السلطة والمجتمع، وهدفت إلى التوازن بين ممارسة السلطة وسيادة الشعب « إن هذه النظرية ذات أهميـة حيـث تساعدنا على فهم الظاهرة الديمقراطية »[1] ومع ما وفرته نظرية السيادة من حريـة سياسية للمجتمع وما قدمته من حقوق في المشاركة السياسية للمواطنين، فإنها ظلـت مثار جدل حول نجاحها في ترسيخ هذه السيادة للشعب واقعيا، وفـي نجاحهـا فـي الدفاع عن نفسها أمام تلاعب الدكتاتورية ومظاهر السلطة التي تأكـل الديمقراطيـة وتعتدي على الرأي العام بفرض هيمنة باسم الشعب، وأحيانا برفع سـيف القـانون فنجد أنفسنا أمام معضلتين كبيرتين:

أ – عندما ترفع السلطة سيف القانون، للهيمنة على الشعب، فنجد أنفسنا أمام سـيادة قانونية تقتل سيادة سياسية، بما ينتج عنه حالة استبداد من داخل النظام الديمقراطي.

«بيد أن الديمقراطية، إذا كان الشعب قد خلقه القانون ومحاطا بالقوانين، تغدو نخبوية ويفقد الشعب سيادته ويسقط في الأغلال »[2]، بحيث لا يمكن للسيادة القانونية أن تتجاوز السيادة السياسية، لأنها فرع منها، ونتيجة لها، لا يمكن إلا أن تكون فـي إطارها لا تخرج عنها، بل يجب أن تكون داعمة لترسـيخها، بمعنـى أن السـيادة القانونية ما هي إلا الوجه القانوني والصورة التشريعية للسيادة السياسية التي تعبّـر عن الإرادة العامة.

---

1 - **بوكرا إدريس**، الوجيز في القانون الدستوري و المؤسسات السياسية، (دار الكتاب الحديث, الجزائر الجزائر, دط, 2003م)، ص: 129.

2 - **أوليفية دوهاميل – أيف ميني**، مرجع سابق، ص: 750.

وهذا التلازم بين السيادتين، وتوحدهما لذات المصلحة، هو الغاية التي كان يصبوا إليها الفكر السياسي الغربي من مبدأ السيادة، حيث «لا يكون لهيئة السيادة وللشعب إلا مصلحة واحدة، هي المصلحة نفسها لكليهما»[1].

ب – في غياب حاكمية سياسية أعلى تفرض سلطتها المعنوية أو المادية أو القيمية على السلطة الفعلية، يعطى لهذه السلطة بمجرد الحصول على التفويض الشعبي قدرا من المناورة للدخول إلى حالات من التمرد على السيادة الشعبية، بما يطرح السؤال حتى في الفكر الغربي: « يجب ألا تكون وحدانية الشعب وهويته على الإطلاق موضوع معارضة إلا لإفقاد المفهوم أي منفعة جراحية »[2].

وذلك أن السيادة مبدأ نظري بالأساس يحتاج إلى ضوابط عملية للحفاظ على مضمونه وحمايته من أي تلاعب سلطوي أو استغلال حكومي وذلك أن « السيادة مبدأ مجرد يدل على سلطان يحوز السلطة الشرعية، وهي تعبير، سواء أكان مصدرها إلهيا أو بشريا عن كيان جسم سياسي هو المقر الذي تنعقد فيه الأهلية في إملاء المعايير وواجب الطاعة »[3].

ولكن تظهر المعضلة القيمية في مدى أهمية التزام السلطة، سواء في ظل سيادة الشعب أو بدونها، للقيم العامة التي هي كذلك تمثل الإرادة العامة، وأحيانا الإرادة الإلهية، ولقد عمل الفقهاء المسلمون على طرح نظرية الحاكمية، لتوضح علو السيادة الإلهية ومرجعيتها التشريعية، ولعل دمج النظريين بما يحقق حاكمية الشريعة وفي ذات الوقت يحقق سلطة وسيادة الشعب هو المخرج من المعضلة.

« وهكذا فإذا كانت السيادة الوضعية تضفي على الحكام تمكّنهم من التصرف بشكل مطلق، فإن هذه الخصائص والصفات، وفقا للحاكمية، لا تتوفر في البشر ولو كانوا أنبياء »[4] ولكن هذا الكلام يقال في وجه السلطة المطلقة سواء استندت على

---

1 - **روسو**، <u>أصل التفاوت بين الناس</u>، تر: مجموعة من الباحثين، (مؤسسة الفنون المطبعية، الجزائر، 1991م) ص:4.
2 - **أوليفية دوهاميل – أيف ميني**، <u>مرجع سابق</u>، ص: 749.
3 - <u>المرجع</u> ذاته، ص:737.
4 - **محمد أرزقي نسيب**، <u>مرجع سابق</u>، ص: 89.

التفويض الشعبي، أو دون ذلك، فإن الفقه الإسلامي يتميز عن فقه القانون الدستوري بأنه يحد من السلطة المطلقة بضامن أساسي حاول الفقه الدستوري تداركه وهو إقرار سيادة أعلى تضبط السلطة البشرية، حتى لا تستغل سلطتها ولا تتذرع بأنها تمثل الإرادة العامة، وهو الذي عمل الفقه الإسلامي على تجنبه في رسمه لمعالم الحاكمية داخل الدولة الإسلامية التي « كانت أولى القواعد الأساسية لهذه الدولة أن الحاكمية لله تعالى وحده وأن حكومة المؤمنين في أصلها وحقيقتها " خلافة وليست حكومة مطلقة العنان فيما تفعل بل لابد لها من العمل تحت القانون الإلهي الذي يستمد من كتاب الله وسنة الرسول صلى الله عليه و سلم »[1].

- مبدأ المشروعية.

إن ارتباط مفهوم المشروعية بمفهوم السيادة، دستوريا جعل الأغلبية نظاما دستوريا لصيقا بالمشروعية، التي لا يمكن بدونها الاعتراف بمشروعية أي سلطة بدونها ، ذلك أن المشروعية التي تتميز عن الشرعية، حيث يقصد بالشرعية «التوافق مع تطاب يعتبر على أنه الأسمى »[2] مثل الشرعية الدستورية ومن ذلك « يعتبر العمل شرعيا إذا كان يتطابق مع الدستور والقانون المطبق في البلد الذي تم فيه ذلك العمل»[3] فموضوع الشرعية هو القانون الأسمى.

أما المشروعية فموضوعه هو التفويض الشعبي الذي يّمكن السلطة من القيام والتعبير الحقيقي عن الإرادة العامة فهي « صفة ترتبط بسلطة حيث الإيديولوجية ومصادر التفكير والمرجعية تشكل الموضوع الذي تؤمن به الجماعة أو على الأقل أغلبيتها »[4].

وعليه فإن أي سلطة حريصة على مشروعيتها، أو أن العمل على إقامة أي سلطة شرعية، يمر عبر تحقيق المشروعية الشعبية، وإلا كانت سلطة فعلية مفتقرة إلى المشروعية، مما يؤثر في شرعية ما يصدر عنها من أعمال.

1 - **أبو الأعلى المودودي**، الخلافة والملك, تر: أحمد إدريس, (شركة الشهاب, دط, دس) ص:37.
2 - **أوليفية دوهاميل – أيف ميني**، مرجع سابق، ص:745.
3 - **سعيد بوشعير**، مرجع سابق، ج1، ص:88.
4 - المرجع ذاته، ص:89.

المطلب الثاني : نظرية حقوق الإنسان .

عرفت نظرية حقوق الإنسان تطوراً دستورياً وتشريعياً، ولكي نطلع على رؤية كل من الفقه الإسلامي والفقه الدستوري المعاصر، نعرض رؤية كل منهما في فرعين:

الفرع الأول : نظرية حقوق الإنسان في الفقه الدستوري.
الفرع الثاني: نظرية حقوق الإنسان في فقه السياسة الشرعية.

الفرع الأول : نظرية حقوق الإنسان في الفقه الدستوري.

وهي النظرية التي اهتمت بوضع الحقوق المدنية للأفراد، ومنها الحقوق السياسية التي تعطى للأفراد حقهم في المشاركة السياسية « إن الليبرالية السياسية ملخصة في المادة الأولى من إعلان حقوق الإنسان والمواطن، التي تنص على أن الناس خلقوا وسيظلون أحرارا ومتساوين في الحقوق، وكلمتي الحرية والمساواة تعبران عن الإيديولوجية الليبرالية »[1].

بما يضمن للأفراد مشاركتهم في الحياة العامة، وتمتعهم بممارسة النشاط السياسي بكل أشكاله، تعبيرا وسلوكا وانتخابا وترشحا، حيث كما أقرت المادة 21 من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان:

« 1- لكل شخص حق المشاركة في إدارة الشؤون العامة لبلده، إما مباشرة وإما بواسطة ممثلين يُختارون في حرية.

2- لكل شخص، بالتساوي مع الآخرين، حق تقلد الوظائف العامة في بلده.

3- إرادة الشعب هي مناط سلطة الحكم ...»[2].

«فكان الإعلام العالمي لحقوق الإنسان 1948م, والعهدان الدوليان سنة 1966م وتضمن العهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية, وتضمن العهد الدولي الثاني, في نفس التاريخ, الحقوق الاقتصادية, الاجتماعية والثقافية »[3] ثم بدأت نظرية حقوق الإنسان

1 - **سعيد بوشعير**، المرجع السابق، ج2، ص:156.
2 - الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، (المرصد الوطني لحقوق الإنسان، الجزائر، دط، دس) ص:09.
3 - **محمد سعادي**، حقوق الإنسان (دار ريحانة، الجزائر، الجزائر، 2002م)، ص:12.

تتوسع لتشمل مناحي متعددة , وتعم فئات المجتمع المختلفة « فجاءت إعلانات خاصة لكل فئة من فئات المجتمع, لصفتها المخلوقة بها, كالمرأة والطفـل والمعـوق ...»[1]
ولكن ظلت حقوق الإنسان مع ذلك عرضة للانتهاك وذلك لعدم فاعليـة الضـمانات بالشكل الحاسم, وعدم التزام الحكومات بالعهود والمواثيق الدولية, ومـع ذلـك فقـد استفادت مجتمعات واسعة بحقوق سياسية عامة, نتيجة هذا الوعي الدولي, وأفـرزت حقوق السياسية مبادئ المشاركة, والحريات العامة, والتعددية الحزبية ...

بما فتح المجال أمام المشاركة السياسية للمواطنين ومن المبادئ التي نتجت عن ذلك مبدأ التعددية.

إن وجود تعددية سياسية دستورية أعطى لمفهوم الأغلبية شرعية بصفته آليـة لفرز القوة التمثيلية للقوى السياسية حيث « التعددية الجزئية نظام أحزاب مؤسس على غياب الحكومات الوحيدة اللون والمتمتعة بالأكثرية أو شبه الأكثرية »[2]، إن التعدد في الترشح والانتخاب أفرادا وقوى سياسية أعطى المدلول السياسي لنظام الأغلبية ذلـك أن من منطلق التعددية مفهوم للنظام السياسي والقانوني يميز تنوع الآراء والمصـالح وتجمعاتها في المجتمع المدني، ويجعل منه ضمانه تعددها شرطا للحرية.

ويؤخذ على النهج الليبرالي في تعامله مع حقوق الإنسان ميله إلى الفردية على حساب الحقوق العامة للشعوب والأمم، وتقديسه للإنسان وحريتـه الشخصـية علـى حساب وظيفته الوجودية بصفته مخلوقا من مخلوقات الله عز وجل، وبصفته جزءا من هذا الكون الذي يعيش فيه، بما انعكس على إنسانيته في ذاته، وعلى وجوده وحريته.

---

1 - **محمد سعادي**، مرجع سابق، ص:13.
2 - **أوليفية دوهاميل**، **أيف ميني**، مرجع سابق، ص: 307.

الفرع الثاني : نظرية حقوق الإنسان في فقه السياسة الشرعية.

وتقدم الفقه الإسلامي رؤية تعمل على التوازن بين الشخصي والجماعي، وبين الحرية والتكليف من منطلق:

أولا: التكريم الإلهي للإنسان:

أ : رفع قيمة الإنسان : يقول تعالى: وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُم مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلاً [1]. وبذلك تكون آدمية الإنسان هي ذاتها علة التكريم, بهذا يضع الإسلام ذلك التلازم بين الإنسانية والكرامة العامة لكل فرد بغض النظر عن صفاته وعرقه أو عقيدته، وإذ تقر بأن هذه الحقوق تنبثق من كرامة الإنسان الأصيلة فيه ... تتعهد كل دولة في هذا العهد باحترام الحقوق فيه»« فالتقويم الإسلامي يضفي شيئاً من القداسة, ترفع قيمته فوق كل قيمة تعطيها له النماذج المدنية » فهذه الكرامة هي أصل الحقوق الإنسانية العامة, والتي جاءت في الإسلام بشكل مفصل.

ب : استخلافه في الأرض وتكليفه لمقاصد: يقول تعالى: وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلاَئِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاء وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لا تَعْلَمُونَ [2].

الإنسان في الإسلام ليس مخلوقا عبثيا, وإنما خلق لتحقيق غايته في العبودية يقول تعالى: وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون ». ولتحقيق هذه العبودية, كلف بالاستخلاف في الأرض بما يستدعى ذلك من التزم بمقتضيات الإيمان ولوازم الإسلام و تحمل الأعداء الدعوة إلى الحق, يقول تعالى: الَّذِينَ إِن مَّكَّنَّاهُمْ فِي الأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلاَةَ وَءَاتُوا الزَّكَاةَ وَأَمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَوا عَنِ الْمُنْكَرِ وَلِلَّهِ عَاقِبَةُ الأُمُورِ [3].

1 - سورة الإسراء: الآية:70.
2 - سورة البقرة، الآية: 30.
3 - سورة الحج، الآية:41.

بما أعطى للحرية والحقوق الإنسانية مدلولا متوازنا يجمع بين الحرية والنظام فيتلافى الفوضى والطغيان، إلا أن «نشاط الأفراد وجميع المؤسسـات الفاعلـة فـي المجتمع الأساسي، تعمل كلها فـي اتجـاه، ينسـجم مـع مقصـد الوجـود، وهـذا التناسق والانسجام لا يتحقق إلا إذا كانت القواعد الضابطة لسلوك الأفراد في المجتمع تنبعث من ذات المصدر الذي تصدر منه الضوابط المتمكنة في الكون المادي»[1].

واختلفت الأنظمة السياسية في المفهوم الفلسفي للحرية، ففـي حـين اتجهـت الشيوعية إلى محاولة تحرير المجتمع من خلال تحرير طبقته العمالية من سـيطرة الأقلية البرجوازية، بواسطة تحرير وسائل الإنتاج من الاحتكار الخاص، ولكن بهـذا المنهج جعلت المجتمع حبيس وسجين النظام الشمولي للحزب الماركسي الذي يهيمن على الدولة «والواقع أن الدولة الشيوعية تمارس سلطات شاملة فهي تستطيع التدخل في كافة المجالات السياسية والاقتصادية والاجتماعية والفكرية وتوجيهها كما تشـاء كما أن حقوق الأفراد وحرياتهم لا تتمتع بأية ضمانات في مواجهة سلطات الدولة»[2].

وهكذا تتحول أغلبية المجتمع إلى أتباع مكرهين لاحق لهم في المعارضـة أو التعبير إلى جهاز الحكم المقيد بفلسفة الحكم الشمولي.

أما النظام اللبرالي فانحاز إلى الحرية الفردية على حساب الحريات والحقوق العامة « وأساس النظام الاجتماعي إذن هو حرية الفرد وما يتمتع بـه مـن حقـوق طبيعية مطلقة كما أن سعادة الفرد يجب أن تكون هي الغاية التـي ينشـدها النظـام الاجتماعي كذلك»[3] وبما أن هذا الحق هو حق طبيعي فهو حق يكتسبه الفرد طبيعيـا وليس ضمن النظام الاجتماعي وكما نلاحظ فإن سـواء فـي النظـام اللبرالـي أو الاشتراكي يبدو ذلك الاختلال في ضـبط الحقـوق والمصـالح واعتبـار الحقـوق والحريات ضمن تصور نفعي مادي.

---

1 - **محمد أرزقي**، مرجع سابق، ص: 110.
2 - **طاهر بن عاشور**، مرجع سابق، ص: 133.
3 - **وهبة الزحيلي**، حق الحرية في العالم، (دار الفكر، دمشق، سوريا، دار الفكر، بيروت، لبنان، 2000م) ص: 45.

الـفـصل الـثـالـث

آليات اعتبار الأغلبية في المجال السياسي

- المبحث الأول: آليات اعتبار الأغلبية في القانون الدستوري.
- المبحث الثاني: آليات اعتبار الأغلبية في فقه السياسة الشرعية.

تمهيد

لا يمكن تصور اعتبار الأغلبية في المجال السياسي بمنأى عن آلياته ووسائله، التي تمكن هذا المبدأ من التأثير في الحياة السياسية العملية، التأثير الإيجـابي الـذي يعطي للشعب دوره الحضاري، ويعطي للدولة مدلولها السياسي، وإلا تصبح المبادئ الدستورية مجرد عناوين سياسية لا معنى لها في واقع المجتمعات وحياة الشـعوب وكيان الدول.

إن الآليات الإجرائية لأي مبدأ دستوري تأخذ أهمتها بتحويل هذا المبـدأ مـن مجال التنظير إلى مجال التطبيق، الذي يترجم القواعد والمبادئ الدستورية إلى حقيقة ملموسة تتصف بالإلزام والقوة القانونية، الضابطة لحياتنا السياسية والمنظمة لأساليبنا الإدارية، وإلا فقدت وجودها الفعلي.

ولذلك فإن الاجتهاد الفقهي الدستوري عليه أن يبرهن علـى فاعليـة أفكـاره ومبادئه، بعرض الآليات التي تستطيع، بواسطة إجراءات مادية وبشرية، أن تـنظم سلوكات الأفراد والجماعات، وهذا هو جوهر ومقصد القانون، وأي منهج قانوني لا يمكن اعتبار نجاحه إلا بقدر فاعليته في التأثير على واقع الناس وضـبط سـلوكهم وجلب المصالح لهم.

وسنعرض في هذا الفصل الآليات التي بواسطتها يـتم التعبيـر عـن الإرادة العامة للأمّة، ومن خلالها يتم تفعيل دور المجتمع السياسي، سواء في مشـاركته أو التأثير على قرار السياسي الصادر عن السلطة التي تمثله.

المبحث الأول : آليات اعتبار الأغلبية في القانون الدستوري.

تتنوع آليات اعتبار الأغلبية في القانون الدستوري، ولذلك سنتناولها في ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: آليات الانتخاب.
المطلب الثاني: آليات أخرى.
المطلب الثالث: نقد آليات الاعتبار السياسي للأغلبية في القانون الدستوري.

المطلب الأول: آليات الانتخاب.

الفرع الأول: المدلول السياسي للانتخاب.
الفرع الثاني: أنواع الانتخاب.

الفرع الأول: المدلول السياسي للانتخاب.

من منطلق فلسفة الديمقراطية المعاصرة، التي تأسست على مفهوم السيادة الشعبية حيث «تقوم الديمقراطية على تمكين الشعب من ممارسة السلطة السياسية في الدولة و ذلك إما مباشرة أو بواسطة من ينتخبهم من نواب ...»[1].

وقد غلب النهج غير المباشر اللهم إلا في حالات الاستفتاء، لصعوبة تطبيق الديمقراطية المباشرة، أين يصبح كل موطن شريكا في المناقشة والمداولات والممارسة السياسية بهذا الشكل العام والمباشر، الذي يعطي لكل مواطن حقه في مباشرة جزءا من السيادة التي يملكها دون التنازل عنها أو تفويض من يمثله، فذلك من الصعوبة بمكان، بل يكاد يكون مستحيلا خصوصا في عصرنا «والذي لا جدال فيه أنه في عصرنا الحاضر وحتى في القديم يستحيل تطبيق النظام الديمقراطي المباشرة الفعلية لصعوبة جمع الموطنين ومناقشة موضوع معين والتوصل إلى اتفاق حوله وذلك بسب تزايد عدد السكان»[2].

وآلية تمكين تمحيص توجهات الرأي العام، وتمكين المواطن من ممارسة دوره السياسي في التعبير عن موقفه، أو الإعلان عن خياره، أو اختيار من يمثله

1 - **عبد الغني بسيوني**، مرجع سابق، ص: 199.
2 - **سعيد بوشعير**، مرجع سابق، ص:80.

ويفوض أمره إليه هو الانتخاب و«يرتبط الانتخاب بالديمقراطية ارتباطا وثيقا جعل منه الوسيلة الأساسية لإسناد السلطة في الديمقراطية المعاصرة ... بيد أن الانتخاب لا يكون معبرا عن روح الديمقراطية إلا بقدر ما يكون وسيلة لمشاركة أكبر عدد ممكن من المواطنين في عملية إسناد السلطة»[1] وبالتالي يتنافس السياسيون للحصول على أصوات الناخبين، ويمارس الموطنون الانتخاب كوسيلة للإدلاء برأيهم. إن كان الانتخاب حق عام فهو «يمكن أن يكون له عدد من الحدود، ومهما كانت أشكال الانتخاب، فإن رغبة المواطن بصفته ناخبا «وهي أن الناخب بصفة عامة يريد نظاما انتخابيا بسيطا يسهل له اختيار الشخص الذي يعرفه هو و البرنامج الذي يعجبه»[2].

والاجتهاد السياسي يعمل على الوصول إلى آليات انتخابية تتسم بالعدالة والتمثيل الحقيقي والفعلي للقوى السياسية، فكلما كان الانتخاب أكثر واقعية في تمثيله لقوة كل اتجاه سياسي أو خيار بصفة موضوعية كان أكثر تعبيرا عن الإرادة العامة للشعب وسيادته ومهما تنوعت طرق الانتخاب، وتنوعت أنظمتها فإنها آليات لتحويل الأصوات إلى مقاعد لتشكيل مؤسسات القرار التي تتمتع بالأغلبية.

الفرع الأول: أنواع الانتخاب. ويمارس الانتخاب بأحد شكلي الاقتراع التاليين:

أولا- الاقتراع المباشر و هو الشكل الأكثر شيوعا، والأكثر انسجاما مع مبدأ السيادة «و يكون الاقتراع مباشرا، عندما يقوم الناخب باختيار من يمثله في مؤسسات الحكم «البرلمان-رئاسة الدولة» بطريقة مباشرة ودون آلية وساطة»[3].

ثانيا- الاقتراع غير المباشر وفيه يوكل الناخب ناخبا وسيطا يباشر عملية الانتخاب حيث «يسمى المنتخب، في هذا النمط من التعبير عن حق التصويت، بشكل غير مباشر من قبل الناخب الذي ينيط هذه المهمة "بناخب كبير" أو "بناخب من الدرجة الثانية"»[4].

---

1 - **عبد الغني بسيوني**، المرجع السابق، ص:222.

2 - **بوعلام بن حمودة**، الممارسة الديمقراطية للسلطة، (دار الأمة، الجزائر، الجزائر، ط2، 1999م)، ص:30.

3 - **أبو بكرا إدريس**، مرجع سابق، ص:156.

4 - **أوليفيه دوهاميل**، **أيف ميني**، مرجع سابق، ص: 111.

ثم تحدد نتائج الانتخابات، التي تمكن الموطنين من إبداء خيـاراتهم بإحـدى النظامين: 1- نظام الأغلبية، 2- نظام التمثيل النسبي.

ẽÐϱ- الاقـتراع بـالأغـلـبـيـة.

وهو النظام الشائع لاختيار الحكام، كالانتخابات الرئاسـية، ولهـذا الاقتـراع صورتان.

أ- الانتخاب بالأغلبية في دور واحد، و يتم في مرحلة واحدة فقط، «وبمقتضى هـذا النظام يعد فائزا المترشح أو القائمة التي تحصل في الدور الأول على أكبر عدد من الأصوات المعبرة»[1].

أي أن كل أغلبية مهما كانت نسبة تفوقها يعطيها هذا النوع مـن الانتخـاب الأسبقية والأولوية، فعدد الأصوات الأكثر هو الفاصل في النتيجة، مما يعيـب هـذا النظام خصوصا إذا كانت الخيارات السياسية متعددة، فهـي لا تسـعف المـواطنين التعبير في جولة ثانية عن خياراتهم الموالية، حسب الأولوية التـي يرونهـا، فهـي تعطي الخيار الذي حصل على عدد من الأصوات أكبر حتـى ولـو كانـت هـذه الأصوات لا تعبر عن الأغلبية بالنسبة لكل الناخبين.

ب- الانتخاب بالأغلبية في دورين، وفيه إذا لم يتحصل أحد المترشحين على الأغلبية المطلقة «غالبا أكثر من نصف الأصوات ولو بصوت واحد» يتم إجراء دور ثان من العملية الانتخابية، بين أكثر المترشحين أصواتاً، و يفوز في الدور الثاني الحائز على أكثر الأصوات في المرحلة الثانية «إن نظام الاقتراع بالأغلبية في دورين كما طبق في عدة أنظمة يكون دائما فرديا ويتماشى مع الانتخابات التشريعية والرئاسية»[2].

وهذا النظام تدارك سلبيات النظام السابق، فأعطى للمواطنين أكثر من جولـة واحدة للتعبير عن خيارهم، وأعطى لمفهوم الأغلبية مدلولها الانتخابي الفعلي، حيث لا يفوز الخيار السياسي إلا إذا حصل على أغلبية مطلقة، تعبر حقيقـة عـن إرادة الناخبين العامة.

1 - **أبو بكر إدريس**، مرجع سابق، ص:160.
2 - المرجع ذاته، ص:81.

ثانيا – الانتخاب بواسطة التمثيل النسبي، ويعتمد على التناسب بين عدد المقاعد وعدد الأصوات، حيث «يقوم هذا النظام على توزيع المقاعد حسب نسبة الأصوات التي حصلت عليها كل قائمة و يطبق هذا النظام في الانتخابات التشريعية والمحلية ولا يصلح للانتخابات الرئاسية»[1]، ومن مزايا هذا النظام هو السماح لجميع الاتجاهات السياسية بما فيها الأقليات بالتمثيل السياسي في المؤسسات، ويعطي للأغلبية مدلولها النسبي الحقيقي حيث يهدي «يهدف التمثيل النسبي، وهو نمط انتخاب معد ومنظم من أجل جعل تمثيل المواطنين في الجمعيات التي ينتخبونها الأكثر إنصافا، إلى تحقيق مبدأ المساواة في حق الاقتراع على أفضل ما يمكن: إنسان واحد، صوت واحد، قيمة واحدة»[2]، و هناك عدة طرق لتطبيق هذا النوع من التمثيل:

أ- التمثيل النسبي الشامل وهو يشمل جميع الدولة، حيث يكون على مستوى القطر «يقوم هذا النظام على تقديم مترشحين على المستوى الوطني، فالدولة هي الدائرة الانتخابية الوحيدة»[3].

ب- التمثيل النسبي التقريبي يتم فيه تقديم مترشحين على مستوى دوائر انتخابية حيث يتم توزيع المقاعد البرلمانية مثلا على الدوائر، مثلا تعطى دائرة انتخابية بها 85000 ناخب «صوت» ثلاثة مقاعد، وكان عدد الأصوات المعبرة 80000 شاركت في الانتخابات أربعة قوائم «أ، ب، ج، د» وكانت نتيجة التصويت كما يلي:

القائمة	عدد الأصوات	النسبة المئوي
أ	40050	% 50
ب	12000	% 15
ج	20150	% 25
د	6000	% 5

1 - **أبو بكر إدريس**، مرجع سابق ، ص:161 - 162.
2 - **أوليفيه دوهاميل، إيف ميني** ، مرجع سابق، ص: 340.
3 - **بوكرا إدريس**، مرجع سابق، ص:164.

لمعرفة عدد المقاعد لكل قائمة نقوم بالخطوات التالية:

1- العامل الموحد: 80000 تقسيم 4 تساوي 20000.

و منه تتوزع المقاعد بالشكل التالي:

أ - 40050 : 20000 =2 أي مقعدان.

ب - 12000 : 20000 = 0 لا شيء.

ج - 20150 : 20000 = 1 مقعد واحد.

د - 6000 : 20000 = 0 لا شيء من المقاعد.

2- نلاحظ بقاء مقعد شاغر، و لدينا أصوات باقية لكل قائمة، مما يستدعي اسـتفادة أحد القوائم من المقعد الشاغر، لكن هناك ثلاث طرق يطرحها نظام التمثيل النسبي.

أ- طريقة أكبر البقايا حيث يعطى المقعد الشاغر لأكبر باقي لدى القوائم المتنافسة:

أ- 40050 : 20000 = 2 «أي مقعدان» و باقي الأصوات 50.

ب- 12000 : 20000 = 0 و باقي الأصوات 12000.

ج- 20150 : 20000 = 1 «أي مقعد واحد، وباقي الأصوات 150».

د- 6000 : 20000 = 0 و باقي الأصوات 6000.

و في المثال تستفيد القائمة ب من المقعد، لأنها تملك الباقي الأكبر.

***f* -** طريقة أكبر المتوسطات و فيها يحسب متوسط عدد الأصوات على عدد المقاعد المفترضة، فتستفيد القائمة التي لديها أكبر متوسط من المقعد الشاغر، ثـم القائمـة الموالية حسب الترتيب، و في المثال لدينا:

متوسط القائمة أ هو: 40000 : «1+2» = 13350.

متوسط القائمة ب هو: 12000 : 1 = 12000.

متوسط القائمة ج هو: 20150 : «1+1» =10075.

متوسط القائمة د هو: 6000 : 1 =6000.

وبالتالي فإن القائمة " أ " تستفيد من المقعد الشاغر، لأنها حصلت على أكبـر المتوسطات على عدد المقاعد المفترضة .

ج- طريقة "هوندت" و فيها يحسب عدد الأصوات لكل قائمة على كل رقم من الأرقام الأول من عدد المقاعد الكلي ثم ترتب القواسم ترتيبا تنازليا، و يعتبر القاسم الأصغر قاسما مشتركا، ثم نتعرف على مقاعد كل قائمة بقسمة عدد أصواتها علـى القاسـم المشترك، وفي المثال عندنا:

	أ	ب	ج	د
1-	40050	12000	20150	6000
2-	20025	6000	10075	3000
3-	13350	4000	6716	2000
4-	10012	3000	5037	1500

نلاحظ أننا قسمنا عدد الأصوات لكل مترشح على الأرقام التي هي أصغر أو تساوي عدد المقاعد «في المثال من 1 إلى 4» ثم نرتب حواصـل القسـمة ترتيبـا تنازليا عدد المرات المساوية لعدد المقاعد .

فالقواسم المشتركة الأكبر في المثال هي: 40050-20150-2025-13350.

ومنه :

"أ" تحصل على: 40050 : 13350 = 3 « مقاعد ».

"ب" تحصل على: 12000 : 13350 = 0 « لا مقعد ».

"ج" تحصل على: 20150 : 13350 = 01 « مقعد ».

"د" تحصل على: 6000 : 13350 = 0 « لا مقعد ».

أي أن "أ" تحصل على ثلاثة مقاعد، "ب" تحصل على مقعـد واحـد، "ج" لا تحصل على أي مقعد، "د" لا تحصل على أي مقعد.

[illegible]: النظام المختلط وهو تجمع بين النظامين السابقين «نظام الأغلبية، نظام التمثيل النسبي» حيث تعطى الأولوية للقوائم الفائزة بالأغلبية ثم يتم تبني النسبية في المقاعد المتبقية.

ومن الملاحظ أن جميع الطرق الانتخابية اجتهدت على فرز القوى السياسـية حسب أصواتها الشعبية، لتشكل شراكة سياسية، ولكـن كـذلك لإعطـاء للأغلبيـة السياسية أسبقيتها في العمل السياسي، دون إهمال التمثيل الأقل.

المطلب الثاني : آليات أخرى.

الفرع الأول: الاستفتاء.

«يقصد بالاستفتاء الشعبي الاحتكام للشعب في أمر معين قد يكون مشـروع أو اقتراح قانون ... أو موضوعا يتعلق بسياسة الدولة... يدل هذا التعبيـر علـى أداة ديمقراطية شبه مباشرة»[1]، ولقد جاء الاستفتاء ليوازن بين حق السلطة في ممارسـة صلاحياتها باسم الإرادة العامة التي حصلت عليها عن طريـق الانتخابـات، وبـين السيادة الشعبية التي تعتبر المرجع الأساسي، الذي تعود إليه السلطة للحصول علـى تزكية معينة أو اختيار بين خيارات سياسية معينة وذلك عن طريق عملية انتخابيـة عامة تسمى الاستفتاء.

ويكون الاستفتاء إجباريا في الحالة التي ينص عليها الدسـتور حيـث يحـدد الحالات التي يتم فيها ذلك، أما الاستفتاء الذي تلجأ إليه مؤسسات الدولة وفق سـلطة تقديرية هي من صلاحياتها، و للاستفتاء صور متعددة هي:

1- الاستفتاء المسبق: ويكون قبل المصادقة البرلمانية على مشروع القانون.
2- الاستفتاء اللاحق: و يكون بعد المصادقة البرلمانية على مشروع القـانون ويكون للمصادقة على ذلك القانون أو حذف قانون ساري المفعول.
3- الاستفتاء التأسيسي: لاستفتاء الشعب حول دستور جديد.

1 - **سعيد بوشعير**، مرجع سابق، ص:94.

4- الاستفتاء التشريعي: و يكون حول مشـروع قـانون سـواء عـادي أو عضوي.

5- الاستفتاء الدستوري: و يتعلق بتعديل مقترح للدستور.

و يعتمد بأغلبية الأصوات المعبر عنها، لأنها تعبر عن الإرادة العامة الغالبـة للمجتمع.

و تطرح إشكاليات عديدة حول صدقيه الاستفتاء، من حيـث دلالـة جـواب الناخبين المقيدين بالقبول أو الرفض، مما يجعل موضوع الاستفتاء ملتبسـا علـى الناخب.

كما أن ضبط عملية الاستفتاء بربطها لصلاحيات مؤسسة من مؤسسات الدولة تجعل عملية الاستفتاء ذات مدلول وظيفي، وليست حقا يملكه المواطنون، حيـث لا زال الفقه الدستوري مترددا في بعض صور الاستفتاء التي تكون مبنية علـى إرادة الناخبين « وهناك مظاهر أخرى ثلاثة لم يتم الاتفاق عليهـا بـين الفقهـاء حـول تعارضها مع النظام النيابي ، وهذه المظاهر هي: 1- إقالة الناخبين نائبهم، 2- الحل الشعبي 3- عزل رئيس الجمهورية »[1] كما أن الاعتراض أو الاقتـراح الشـعبي للقوانين ليس محل إجماع بين الأنظمة الدستورية، وهذا التردد في منح صـلاحيات إضافية لحق الناخبين في الممارسة المباشرة لحقوقهم السياسية، مرده التخوف مـن عدم استقرار الأنظمة السياسية.

الفرع الثاني: التصويت.

«فالتصويت VOTE هو العمل الذي يعبر عن الأكثريـة النسـبية والمطلقـة للمجالس، يخضع التصويت VOTE النيابي لعدة مبادئ ينعكس احترامها مباشرة على نتائج التصويت إنما التصويت votation»، فهذه المبادئ والضوابط التي تنظم عملية التصويت هي التي تعطيه قيمته التمثيلية، وموضوعية نتائج تمثيلـه، ولقـد أصـبح التصويت حقا يرتبط بجوهر مفهوم المواطنة، وليس مجرد وظيفة يسندها القانون إلى

1 - **عبد الكريم علوان**، النظم السياسية والقانون الدستوري، (دار الثقافة، عمان، الأردن، 2001م) ص:161.

مجموعة من الأشخاص ذلك أن «التصويت الإجباري في الفقه، يقدم كنتيجة ممكنـة لصفة الناخب "الوظيفية"، لنظرية السيادة الوطنية التي تتيح إعطاء حق التصويت من بين المواطنين الذين يقدر أنهم أهل للتعبير عن إرادة الأمّـة»[1] ويكـون عـادة فـي المجالس العلنية في الغالب ويتم إحصاء الأصوات ليتم معرفة مدى توفر الأغلبيـة مع أو ضد الموضوع المطروح للتصويت، كالتصويت على التشريعات الجديدة فـي البرلمانات.فالتصويت آلية تكمل غاية النظام الانتخابي، وتخدم روح الديمقراطية فـي فرض السيادة الشعبية، وترسيخ شرعية الخيارات السياسية والتشريعات القانونية.

الفرع الثالث:الاستطلاع "سبر الآراء».

من العمليات التي تقوم بها هيئات مختصة، أو هيئات مهتمة، بمنهجية محددة لاستطلاع الرأي العام من خلال العينة التي خضعت لسبر الآراء ... وفي أحيـان كثيرة يعبر عن الحقيقة الواقعية عندما يتم بصفة علميـة وموضـوعية بشـروطه المنهجية و«يفترض تحقيق استطلاع الرأي تكوين عينة ممثلة للسكان المراد توجيه السؤال إليهم الهيئة الانتخابية كقاعدة عامة، ويركز المبدأ على حساب الاحتمـالات التي يتيح تحديد هامƺ خطأ النتائج الحاصلة»[2] ومنه هو مرحلة استكشافية لمعرفة اتجاه الميولات العامة وليس للاستطلاع قوة دستورية عملية باستثناء قوة المعلومـة «فللاستطلاع مرونة المعلومات وليس له بالطبع قوة»[3].

فالاستطلاع هو عملية معلوماتية، تعطي توقعات احتمالية عن الفكر السياسي العام، مع هامƺ من الخطأ التقديري، حسب دقة التقيد مـع منهجيـة الاسـتطلاع العلمية، ومدى تطابق العينة وتمثيلها للرأي العام كله.

1 - **أوليفيه دوهاميل، إيف ميني**، مرجع سابق، ص:294.
2 - المرجع ذاته ، ص:77.
3 - المرجع ذاته، ص: 79.

«إن الرأي العام يمثل أكثر قوة في تحديد كيـف يفكـر النـاس، و كيـف يتصرفون، مع إن تحديده هو عديم الجدوى في معظم الأحوال. وذو قيمة في بعض الأحوال لكنه يمثل رد الفعل الذي يقوم به الناس دون فهم واضح لما يؤمنون به»[1].

ويلعب الاستطلاع دورا في التنبؤات المسـتقبلية لتحديـد الخيـارات لـدى المصوتين فعليا «ومع ذلك يبقى الاستطلاع، وإن ارتكز على مسعى علمي مبنـي على تقنية الإحصاءات الجدية منظورا إليه إما كظاهرة سحر، وإما كـدجل، وإمـا كمعالجة تفسد الديمقراطية حتى كشيء قليل من كل ذلك فـي آن معـا»[2] وذلـك للمؤثرات التي أصبحت تدخل على مسار العملية الاستطلاعية، والعوامل المختلفـة والمتعددة التي لها علاقة بالتأثير والنفوذ في الرأي العام «إن التلاعب ولاسيما فـي أيامنا بالآراء العامة، عن طريق وسائل الإعلام التي يملكهـا أحـد الاحتكـارات الكبرى أو إحدى القوى الكبرى ... إن هذا التلاعب يخلق فكرا موحدا ومنضـبطا من الناحية السياسية»[3].

ومع ذلك فإن الاستطلاعات تبقى عملية معلوماتية مهمة للمعرفة والتخطـيط المبني على التوقعات العلمية «وهي جزأ لا تجزأ من "ثورة الوساطة" في النصـف الثاني من القرن العشرين لها نتائج هامة على سير الديمقراطية، إنما فـي المقـام الأول، تغير الحملات الانتخابية عن طريق المعرفة التي تقدمها لعلاقـات القـوى وتطوراتها ... وتتيح الاستطلاعات في المقام الثاني توضيح الاختيارات الصـادرة عن الناخبين ... وتسهل الاستطلاعات في المقام الأخير التدخل الثابت للرأي العام خلال ولاية الحكام»[4].

---

1 - **سليم ناصر بركات**، علم الاجتماع السياسي، (منشورات جامعة دمشق، دمشق، سوريا، دط، 2000م) ص:104.
2 - **أوليفه دوهاميل، إيف ميني**، مرجع سابق، ص:77.
3 - **روجيه غارودي**، كيف نصنع المستقبل، (مؤسسة الفنون المطبعية، الجزائر، الجزائر، دار الفارابي بيروت، لبنان، ط2، 2003م) ص: 88.
4 - **أوليفيه دوهاميل، إيف ميني**، مرجع سابق، ص: 78، 79.

الفرع الرابع: الجماعات الضاغطة.

لا يمكن الحديث عن الرأي العام السياسي مقطوعا عن الحديث عن الجماعات الضاغطة التي تشكل أحد آليات الرأي العام في تأثيره على توجهات وقرارات السلطة «الجماعات الضاغطة هي عبارة عن تنظيمات تمثل مصالح خاصة لبعض الفئات تمارس الضغط على الحكام من أجل إصدار تشريعات تراعي المصالح المشتركة»[1]، وتتنوع الجماعات الضاغطة ونوعها حسب البنية السياسية والثقافية والاقتصادية لكل مجتمع، فتجد أن مجتمع ما تسيطر عليه جماعات ضاغطة ذات طبيعة مالية، نظرا للبنية الاقتصادية لهذا البلد، بينما تسيطر جماعات ضاغطة عمالية في مجتمع آخر أي ذات طابع اجتماعي بينما في مجتمع آخر قد تسيطر جماعات ضاغطة ذات طبيعة ثقافية أو عقائدية ...« إن ازدهار الجماعات الضاغطة يعكس، بدقة، البنيات الاجتماعية – الاقتصادية والمنازعات الإيديولوجية في البلد المعني »[2] وتستعمل هذه الجماعات الأساليب القانونية، وأدوات التعبير المختلفة، وشبكة علاقاتها في التأثير والنفوذ، سواء بالتأثير على الرأي العام لصناعة رأي عام موالي لأهدافها و مصالحها، أو بصفة مباشرة بخلق بؤرة احتجاج أو مطالب في اتجاه دفع الحكومة إلى الاستجابة «وتشكل جماعات الضغط أمرا عاما وبارزا في الجماعات السياسية، حيث تتكون هذه الجماعات كجماعات مشتركة، وتدافع عن هذه المصالح بالوسائل المتوفرة كافة في نطاق القانون»[3].

وليس بالضرورة أن تكون الجماعات الضاغطة ذات نفوذ مادي فقط، بل أحيانا تكون ذات قوة اجتماعية، تستند على رمزية فكرية أو دينية أو عرفية، فيكون لها وزن وتأثير على الحياة العامة، تأثير مباشر على السلطة أو تأثير على الرأي العام فينتقل هذا التأثير على الأداء السلطوي «فالقوة السياسية داخل المجتمع ليست

1 - **مولود ديدان**، مباحث في القانون الدستوري (دار النجاح للكتاب، الجزائر، الجزائر، دط، 2005م) ص:192.

2 - **جان مينو**، الجماعات الضاغطة، تر: بهيج شعبان (الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، الجزائر المكتبة العلمية، بيروت، لبنان، 1971م) ص:12.

3 - **توفيق المديني**، المجتمع المدني والدولة السياسية في الوطن العربي، (إتحاد الكتاب العرب، دمشق سوريا، 1997م) ص:94.

حكرا على الحكام الذين يمارسون الحكم من خلال المناصب بل هناك أشخاص آخرون يمثلون قيادات اجتماعية قد تفوق في نفوذها القوة الرسمية، ويستند النفوذ على البناء الثقافي للمجتمع بما يتضمنه من قيم ومعتقدات ومعايير سلوك»[1] ولذلك فإن صناعة أو تكوين الرأي العام عملية مستمرة تقوم بها قوى اجتماعية مختلفة وتلعب فيها وسائل الاتصال وإمكانيات التواصل بين القوى والجماهير دورا فعليا في رسم القناعات الفكرية، وبالتالي السياسية لدى قطاعات اجتماعية واسعة، تكون فيها بعدة قوى سياسية خام تظهر نتائجها في التجاذبات السياسية وفي الاستحقاقات الانتخابية.

وتستخدم الجماعات الضاغطة قوتها المالية أو الإعلامية في ترسيخ نفوذها من خلال التأثير على الرأي العام مباشرة، أو عن طريق شبكة الاتصالات مع أجهزة السلطة ذاتها ودواليب الإدارة والأجهزة ذات القرارات « وهناك أمران يلعبان دورا هاما: صفة القادة واتساع شبكة العلاقات التي يتوصلون إلى إنشائها " في قلب الأوساط البرلمانية والمكاتب الوزارية، وأجهزة تكوين الرأي العام "»[2].

كما أن النظام الحزبي يعتبر أداة تستعمله هذه المجموعات بالتحالفات التي تعقدها مع الأحزاب السياسية والقوى الانتخابية، أو بالدخول إلى هذا النظام فتتحول الجماعة الضاغطة إلى قوة سياسية تستغل نفوذها الاجتماعي للحصول على التأييد الشعبي، ومن ثم الحصول على السلطة، فالعلاقة بين الجماعة الضاغطة والحزب السياسي علاقة واقعية « وبذلك تحمل الجماعة إلى الحزب مساعدات عديدة " دعم انتخابي، إطراءات في الصحف النقابية إعانات مالية ..." وتتلقى معونة في الدفاع عن مطالبها »[3].

وهكذا نلاحظ أن الجماعات الضاغطة هي أخطبوط اجتماعي معقد، تتنوع أذرعه وتتمدد في اتجاهات مختلفة، للسيطرة على الرأي العام ثم التأثير على السلطة

1 - **سليم ناصر بركات**، مرجع سابق، ص:58.
2 - **جان مينو**، مرجع سابق، ص:26.
3 - **جان مينو**، مرجع سابق، ص:44..

السياسية وبالنتيجة الحصول والتأثير على القرارات الناتجة وتحقيق المصالح المتوخاة لهذه الجماعات، فهي عبارة عن قوى اجتماعية تؤثر سياسيا علـى مختلـف القـوى الفاعلة، وإن دور الجماعات الضاغطة هو دورا يكون ايجابيا عندما يكـون فعلهـا التعبوي فعلا عقلانيا ومنضبطا بقواعد الممارسة الديمقراطية، ويخدم الاتجـاه العـام والمصالح المشتركة، وهذا لا يكون دائما مما يحول الجماعات الضاغطة إلى أعبـاء اجتماعية أو اقتصادية تهدد المسيرة الديمقراطية والسلم الاجتماعي « ومعلوم أن من الصعب على الرأي العام أن يخضع دائما لاعتبارات عقلانية، وأنه قادر على التقلب والهياج السريعين، وأنه يستند في اغلب الأحيان إلى معلومات جزئيـة أو متحيـزة والرأي العام كما يوجد، أو كما يتكون، أو كما يشوه يمثل عاملا يجـب أن تحسـب الجماعات له حسابا »[1]، وهذا ما نلمس خطورته في مجتمعات تسقط فـي الحـروب الأهلية أو الصراعات الداخلية العنيفة نتيجة تحريض طـائفي أو دينـي أو عرقـي ...وهذا بفعل خطاب تعبوي لجماعات ذات نفوذ في الرأي العـام فتسـتجيب قـواه غريزيا في فعل غير عقلاني يهدد السلم الاجتماعي والأهلي العام .

1 - المرجع ذاته، ص:98.

المطلب الثالث: نقد آليات الاعتبار السياسي للأغلبية في القانون الدستوري.

لقد نجحت الآليات الدستورية المعاصرة في ترسيخ المشاركة السياسية الشعبية وتجاوزت كثيرا من المظاهر التسلطية، ونظمت التنافس السياسي بين مختلف القوى والمكونات الشعبية، وأطّرت التعايش بينها، مما أعطى للدولة استقرارها ووفر للسلطة المجال المناسب لممارسة صلاحياتها، ولكن بقيت هذه الآليات عرضة للنقد السياسي ليس في ذاتها، ولكن في المؤثرات والعيوب التي ظهرت خلال الواقع.

من جملة الانتقادات التي توجه إلى الآليات الدستورية المعاصرة هي:

الفرع الأول: النفوذ المالي.

الفرع الثاني: البيروقراطية الحزبية.

الفرع الثالث: مدى حيادية الآليات.

الفرع الأول: النفوذ المالي.

تعرضها لهيمنة الديكتاتورية المالية والنفوذ الاقتصادي للحصول على السلطة خصوصا في النظام الليبرالي، حيث يبرز دور رأس المال والطبقة البرجوازية في الهيمنة على الآليات الانتخابية المختلفة بطرق متعددة « وهذه الأدوات التي هي المعرفة والقدرة على بسط العنف، والثروة ثم التآثر بينها، هي التي تحدد أين تكون السلطة الاجتماعية »[1] وهكذا أصبحت السلطة في النظام الليبرالي نتيجة لتفاعل قوى متعددة، تستخدم وزنها الاجتماعي ونفوذها الواقعي في امتلاك السلطة « ولكن ممارسة الحرية الايجابية في الواقع بقدر ما هي تعبير عن رغبة عميقة للمشاركة السياسية من جانب المجتمع المدني، في إدارة شؤونه تفضي في النهاية إلى الاصطدام الكبير بالاديولوجيات البرجوازية والشمولية، التي تسيطر على عالمنا المعاصر»[2]، لذلك تعمل بعض الدول مثلا على تحديد سقف مصاريف الحملات الانتخابية، ومحاربة الرشوة الانتخابية والمعاقبة عليها.

1 - **ألفين توفلر**، تحول السلطة في بداية القرن الواحد والعشرين، تر: حافظ الجمالي، أسعد صقر، (اتحاد كتاب العرب، دمشق، سوريا، 1991م)، ص:60.

2 - المرجع ذاته، ص:60.

إن مجموعات الضغط خصوصا المالية تشكل أحد المعيقات الواقعية التي تفسد الأنظمة الانتخابية بصفتها آليات حيادية، فالضغط المالي والمجموعات المالية تـؤثر على اتجاه النظام الانتخابي، مستخدمة كل وسائل المجموعات الضاغطة، في فرض أمرا واقعيا ومجمل النقد الموجه للنظام الديمقراطي الليبرالي بالخصوص، والأنظمـة الانتخابية داخل الأنظمة، يوجه مثل هذا الانتقاد، حتى من داخل المـؤمنين بـالفكر الليبرالي، حيث يصبح النفوذ الشعبي في مواجهة نفوذ المال ونفوذ السوق «لنـذكر بان الديمقراطيات الغربية هي "بلوتو ديمقراطيات" حيث السلطة ترتكز في آن علـى الشعب، عبر الانتخابات، وعلى النفوذ، تنعم الشركات الكبرى بنفوذ داخل الدولة»[1] وهذا ينشأ عنه تداخل بين النظام الانتخابي، وقوة خارج الأطراف القانونية والرسمية التي لها الحق في المشاركة في هذا النظام، هي القوة الاقتصادية «للسلطة الاقتصادية أهمية كبيرة وإن لم يكن لها مكان رسمي في مؤسسات الدولة ... كـذلك للشـركات الكبرى، المصارف، و"التروستات" تأثير أكثر مباشرة على حياة الحكام»[2].

وتزايد نفوذ رأس المال في العمل السياسي، ودوره في الضغط على السلطات أو تشكيلها أصبح لافتا، إلى الحد الذي يتصور فيه أن السيطرة على السلطة تمر عبر السيطرة على السوق، وأن امتلاك الثروة هو السـبيل إلـى امـتلاك السـلطة، وأن الرأسمال هو السلطة الفعلية في الدولة «ونلاحظ في بعض الأحيـان، أن الرأسـمال الكبير، هو الذي يسيطر سياسيا على الدولة، لدرجة يلغي معها التمييز بين السـلطات الخاصة والسلطات العامة »[3].

الفرع الثاني: البيروقراطية الحزبية.

تأثرها بالبيرو قراطية الحزبية التي سماها "آلان تورين" بالحزبقراطية و التي يصبح الحزب فيها عائقا أمام التعبير الحر للمواطنين عن اختياراتهم السياسية، عندما يتحول من هيئة للمشاركة السياسية إلى هيئة بيروقراطية متقوقعة على نفسها «فـإن

---

1 - **مـوريس دوفرجيـه**، المؤسسـات السياسـية والقـانون الدسـتوري، تـر: جـورج سـعد (المؤسسـة الجامعيـة للدراسات، بيروت، لبنان، 1992م) ص:57.

2 - المرجع ذاته، ص:67.

3 - **آلفين توفلر**، مرجع سابق، ص:99.

أخطر أنواع الفساد على الديمقراطية هو ذاك الذي يمكن الأحزاب السياسية من مراكمة موارد هائلة ومستقلة عن المشاركة الإرادية لأعضائها بحيث يصبح بوسع هذه الأحزاب، من جراء ذلك، أن تختار مرشحيها للانتخابات وتؤمن نجاح عدد منهم، ضاربة بعرض الحائط مبدأ اختيار الحاكمين من قبل المحكومين»[1].

وهذا النقد لا يعيب النظام الحزبي في ذاته ولكن يعيب أداءه، حين يصبح الحزب مجرد هيئة مكبلة بالبيروقراطية فتحجب وتعيق تعبير القوى السياسية عن نفسها، وإن كانت «تعاريف الحزب السياسي عديدة وتشهد على صعوبة تنوع الأشكال الملموسة القابلة للتفحص تجريبيا. بيد أن التوافق عموما هو على تعريف الحزب بأنه تنظيم هدفه حيازة السلطة و ممارستها»[2]، وعلى هذا الأساس فإن الحزب هيئة لمشاركة المواطنين السياسية، بمعنى أنه همزة وصل بين المجتمع والسلطة، و«يعتبر الحزب اليوم أداة تسمح للمواطن للمشاركة في الحياة السياسية، كما يعتبر تنظيما دائما لجماعة من الناس تتكتل حوله وتستعمله لتنفيذ برنامج سياسي واجتماعي معين عن طريق الوصول إلى الحكم»[3].

فإذا لم يتوفر الحزب على جملة الضوابط التي تنأى به عن الاحتكار الفئوي والتسلطي تحافظ عليه بصفته هيئة تنظيمية للتعايش والتشارك السياسي، فإنه يكون عبءا على الديمقراطية.

وهذا النقد غرضه دعم وإصلاح النظام الحزبي، ذلك أن الأحزاب السياسية تبقى وسائط سياسية صالحة بين المجتمع والسلطة.

«الأحزاب السياسية تلعب دورا هاما في النظم السياسية المختلفة، نظرا لما تتمتع به من قدرة على تنظيم الجماهير وتجنيدها، وتزداد أهمية الدور الذي تلعبه

1 - **آلان تورين**، مرجع سابق، ص: 79.
2 - **سليم بركات**، مرجع سابق، ص:481.
3 - **فوزي أبو دياب**، المفاهيم الحديثة للأنظمة والحياة السياسية (دار النهضة العربية، بيروت، لبنان، 1971م) ص:164.

الأحزاب في الديمقراطيات المعاصرة، نظرا لكونهـا أداة بسـيطة بـين الجمـاهير والسلطة وما يمثله ذلك من عقبة أمام تأثير الجماهير في السلطة»[1].

المهم يتم الحفاظ على هذه الوسائط وعلى حيويتها وتفتحها علـى المـواطنين لتقوم الهيئة الاجتماعية بدورها.

الفرع الثالث: مدى حيادية الآليات.

لم تستقر الآليات الانتخابية على شكل حيادي، مما حوّل الأشكال الانتخابية إلى آليات حكومية للتأثير على نتائجها ذلك أن «ليست الأنظمة الانتخابية حياديـة، إنهـا تمارس نفوذا في تمثيل القوى السياسية وفي نمط الحكم على حد سواء، واختيارها لا ينجم عن اعتبارات نظرية أو تقنية وحسب، وإنما ينجم أيا عن النتيجة المتوقعة منها في منطوق سياسي معين. إن أكثرية في السلطة تسول لها نفسها العمل علـى تبنـي نمط انتخاب يبدو الأفضل لتحقيق مصالحها»[2].

ويسعى مفكرو السياسة وفقهاء القانون الدستوري ومنظرو الأنظمة السياسـية للسعي لتجاوز مثل هذه العوائق والمآخذ على الآليات الديمقراطية، من خلال الحفاظ على الروح الديمقراطية، فالديمقراطيات ليست مجرد آليات إجرائية «إن الديمقراطية لا تقتصر على مجموعة من الضمانات الدستورية أي على حرية سلبية، إنما علـى نضال تخوضه ذوات فاعلة في ثقافتها وبحريتها، ضد منطق هيمنة السّساتيم»[3]، وذلك من منطلق أن الديمقراطية هي منهج لتنظيم المشاركة السياسية، وتأطير الاخـتلاف والتنوع وتنظيم التعايş «فالديمقراطية، تكرارا، لا تقتصر على تدابير إجرائيـة، إذ أنها تمثل مجموعة من الوساطات بين وحدة الدولة وكثرة القوى المجتمعية الفاعلة»[4].

وفي كل حال فلا يخفى النجاح النسبي الكبير الذي حققته الديمقراطية في حـل الكثير من الإشكاليات التي كانت مطروحة على الدولة الحديثة، وتجـاوز التحـديات التي كانت تواجه المجتمعات «ولا ننكر أن الديمقراطية استطاعت لما قـدمت مـن

---

1 - **سليم ناصر بركات**، مرجع سابق، ص:87.
2 - **أوليفيه دوهاميل، إيف ميني**، مرجع سابق، ص:1190.
3 - **آلان تورين**، مرجع سابق، ص:20.
4 - المرجع ذاته، ص: 20.

ضمانات دستورية، وأجهزة رقابية، وفصل بين السلطات وحرية الصـحافة وتعـدد الأحزاب، وتوعية للشعوب بحقها في مواجهة الحكام ...»[1].

1 - المرجع ذاته، ص:40.

المبحث الثاني : آليات اعتبار الأغلبية في فقه السياسة الشرعية.

إن تركيز فقه السياسة الشرعية على قيم الحكم، وتأكيده على صفات الحاكم وشروطه ثم التكيف مع واقعه التاريخي، جعله لا يركز كثيرا على الآليات الإجرائية والفنية لإقامة السلطة وإدارة الحكم، وإن كان اهتمامه في وضع الشروط والضوابط والتركيز على المبادئ الشرعية التي تحمي مضمون الخلافة وجوهر المجتمع العقائدي بغض النظر عن الأساليب الشكلية والفنية التي تعامل معها بمرونة كبيرة وواقعية مع حال الممالك التي قامت ما بعد الخلافة الراشدة، وإن كان قد أبقى على الصورة النموذجية والأصلية لمفهوم الخلافة الكاملة حيث اعتبر إقامتها واجبا شرعيا«وأما ولاية الخلافة والإمامة العظمى فحكمها الوجوب على الكفاية بالإجماع خلافا للأصم »[1].

وسنناقش آليات اعتبار الأغلبية في فقه السياسة الشرعية، في ثلاثة مطالب:

المطلب الأول : ماهية الشورى وآلياتها .
المطلب الثاني: ماهية البيعة وآلياتها.
المطلب الثالث: نقد الآليات التطبيقية للشورى والبيعة.

المطلب الأول : ماهية الشورى وآلياتها .

حتى نستعرض المدلول السياسي للشورى، والآليات الإجرائية لتحقيقها، علينا أن نناقش أوجه الشورى المختلفة في ثلاثة فروع:

الفرع الأول : ماهية الشورى.
الفرع الثاني: آليات الشورى.
الفرع الثالث: تحفظ ونقده.

1 - **أحمد بن يحي الونشريسي**، الولايات ومناصد الحكومة الإسلامية والخطط الشرعية، تعليق: محمد الأمين بلغيث (المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، الجزائر، دط، 1985م) ص: 06.

الفرع الأول : ماهية الشورى.

أ- الشورى لغة :

« "الشورى "، وكذا " المشورة " بضم الشين، تقول: " شاوره " في الأمر و"استشاره " بمعنى »[1].

«والتشاور والمشاورة والمشورة استخراج الرأي بمراجعة البعض إلى البعض من قوله: شرت العسل إذا اتّخذته من موضعه واستخرجته ... والشورى الأمر الذي يتشاور فيه»[2].

ب- الشورى اصطلاحاً :

إن الشورى من المبادئ التي دعى إليها الإسلام واعتبرها من صفات وخصائص الجماعة المؤمنة يقول تعالى: وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِم وَأَقَامُوا الصَّلاةَ و أَمْرُهُم شُورَى بَيْنَهُم وَمِمَّا رَزَقْنَاهُم يُنْفِقُونَ [3].

فلقد كانت الشورى معلما اجتماعيا ودينيا يسود المجتمع الإسلامي الأول وخلقا دينيا ميز السلوك العام للصحابة في علاقاتهم البينية وفي أمورهم العامة التي تهم حياتهم كهيئة سياسية واحدة .

« وقد تشاوروا فعلا في جميع الأمور، في الأحكام وغيرها ومنها أمر الخلافة والاستخلاف والحروب وتعيين الولاة، وجمع القرآن وإحداث التاريخ الهجري وميراث الجد ، وحد شارب الخمر، وعدده ...»[4].

فأحيانا بصفة عامة يكون فيها المجتمع عبارة عن برلمان مفتوح، وأحيانا في مجلس يضم كبار الصحابة أو وجوه المجتمع الإسلامي، وأحيانا أفرادا معينين بسبب خبرتهم في أمر ما.

«والتعبير«في الآية» يجعل أمرهم كله شورى، ليصبح الحياة كلها بهذه الصبغة... والواقع أن الدولة في الإسلام ليست سوى إفراز طبيعي للجماعة

1 - **الرازي**، مختار الصحاح، ص:298 .
2 - **الراغب الأسفهاني**، مرجع سابق، ص: 273.
3 - سورة الشورى، الآية 38.
4 - **طالب عبد الرحمان**، (الشورى في الإسلام)، مجلة المجلس الإسلامي الأعلى (مجلة دورية، العدد 4، س3، 2000م) ص:135.

وخصائصها الذاتية »[1]، وهكذا عاش مجتمع النبوة وبعده مجتمع الخلافة الراشدة ملتزما بالشورى كأفراد وكمجتمع حيث اختفت تلك العصبية البدوية التي ميزت المجتمع العربي الجاهلي، فلم يعد التعصب القبلي والاستبداد الفردي هو الذي يميز السلوك الجماعي، حيث أصبح الوحي هو الموجه إلى معالم الحق، والشورى هي النظام العقلي الذي يقارب الاجتهادات البشرية والآراء الشخصية في إطار من حرية التداول والنقاش والحوار، الذي يفضي في النهاية إلى الموقف العام الذي يمثل الدولة والمجتمع في آن واحد، ويصبح هذا الموقف هو محور الالتزام الفردي من قبل الصحابة، وهذا كله في حضرة النبي صلى الله عليه وسلم أو في حضرة خلافائه الراشدين، « وهي من ألزم صفات القيادة أما الشكل الذي تتم به الشورى فليس مصبوبا في قالب حديدي ، فهو متروك للصورة الملائمة لكل بيئة وزمان لتحقيق ذلك الطابع في حياة الجماعة الإسلامية »[2].

والشورى في الحقيقة أوسع من المفهوم النيابي، فهو الصق بالسلوك الإنساني الإسلامي كأعمال البر وصفات الأخلاق، وإن كان أظهر في المجال السياسي ولكن إبرازه صفة إيمانية يعطيه أهميته السياسية « فبدلا من أن يقتصر ذلك على المجالس الشعبية، نراه في الإسلام عاما للشعب كله، بسبب تقديس حرية الرأي فيه تقديسا يجعلنا حيال ما يشبه الديمقراطية المباشرة، مؤيدة بحق الفرد في دعوى الحسبة، وقيام القضاء بدور شعبي حقيقي ....»[3].

---

1 - **سيد قطب**، في ظلال القرآن، (دار الشروق، بيروت، لبنان، ط 11، 1985م) ج5، ص:3165.
2 - المرجع ذاته، ص:3165.
3 - **عبد العزيز عزت الخياط**، النظام السياسي في الإسلام، (دار السلام، القاهرة، مصر، ط2، 2004م) ص:149.

الفرع الثاني : آليات الشورى.

إن تنوع أوجه الشورى من حيث العموم والخصوص،ومن حيث الاختصاص الذي يجعل أهل الشورى يتعددون حسب أهليتهم، يقول تعالى: وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبلِكَ إلَّا رِجَالاً نُّوحِي إِلَيْهِم فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِكْرِ إِنْ كُنْتُم لا تَعْلَمُونَ [1].

ويمكن بداية أن يتميز بين الشـورى العامـة والشـورى الخاصـة«انفـرد "الشاطبي"[2] بنظرة ثاقبة وفكرة أصلية وربما لم يشاركه فيها غيرة، وهي التمييـز بين الاجتهاد الخاص بالعلماء والعام لجميع المكلفين، الأول يتعلق بالجزئيات والثاني خاص بالكليات»[3].

إن التحقيق العلمي يقودنا إلى التقرير أن الشورى في الواقع الإسلامي اتخذت ثلاثة أجه:

ǴøƩǸl ǧƿǟl: الـشورى الخاصة : وهي شورى ما عرف في السياسة الشرعية بأهل الحل والعقد،وهم أعضاء مجلس يمثل أهل الرأي فـي المجتمع،ولقـد ذكـر الأستاذ "طالب عبد الرحمان " في مقال له أن النبي صلى الله عليه و سلم كان لـه مجلسا شوريا يعود إليه لاستنباط الرأي «ولما قامت الدولة الإسـلامية فعـلا فـي المدينة بعد الهجرة، بادر الرسول صلى الله عليه و سلم إلى تشكيل مجلس شوري في الدولة من المهاجرين والأنصار،فقد خصص أربعة عشر رجلا، كـان يرجـع إليهم في الأمور.....»[4].

وقد اشتهر بعض الصحابة بقربهم للنبي،وكثرة مشورتهم في المصالح العامة التي تتعلق بالدولة الإسلامية "كأبي بكر الصديق"[5] و"عمر ابن الخطاب"[6] ....«فنحن

---

1 - سورة النحل، الآية:43.

2 - **الشاطبي**، أبو إسحاق محمد (ت720هـ) مفسر وأصولي مالكي، أشتهر بنبوغه في علم المقاصد والتأصيل لها، وعرف بكتابه **"الموافقات"**. ينظر: **مولود السريري**، مرجع سابق، ص:31.

3 - **أحمد الخمليشي**، مرجع سابق، مجلة المجلس الإسلامي الأعلى، ص:269.

4 - **طالب عبد الرحمان**، مرجع سابق، ص:140.

5 - **أبو بكر الصديق**، عبد الله بن ابي قحافة (ت13هـ)، الصحابي المعروف بالصديق، والخليفة الأول للمسلمين، عرف بثباته ومواقفه العديدة. ينظر: **مجموعة من الباحثين**، الموسوعة العربية (دار الجيل، بيروت، لبنان، ط2، 2001م) ج1، ص:39.

6 - **عمر بن الخطاب**، (ت23هـ) من أعظم الشخصيات الإسلامية، الصحابي الذي لقب بالفاروق، وهو ثاني الخلفاء الراشدين. ينظر: **ابن حجر العسقلاني**، الإصابة في تميز الصحابة، ص:588.

إذا رجعنا إلى سيرة النبي نصلى الله عليه و سلم نجد أن مجلس الشورى كان موجودا في نظام الحكم وإن لم تطلق هذه التسمية بلفظها عليه»[1]، فعندما مثلا نتأمل اجتماع السقيفة للتشاور حول الخلافة عقب وفاة النبي عليه السلام، الذي كان يضم نخبة من أعلام الصحابة، من مهاجرين وأنصار، كان عبارة عن مجلس أعلى أخذ على عاتقه تدارس أمر الحكم وتنظيم سلطة الدولة بعد الفراغ السياسي الذي تركه الرسول صلى الله عليه و سلم ، وقد توصلوا فعلا إلى توافق سياسي أدى إلى بيعة أبي بكر الصديق،وكانت الشورى المحصورة في جزء من الصحابة، وقد عرف هذا الوجه في الشورى من خلال " أهل الحل والعقد " في الفقه الإسلامي، وتداولته كتب الفقه في حديثها عن الإمامة، عمل الفقهاء على إعطاء هذا المجلس " أهل الحل والعقد" دورا دستوريا في الدولة الإسلامية من خلال الترشيح للإمامة، وعقد البيعة، ولكن ظلت صورة مجلس"أهل الحل والعقد" تفتقد إلى آلية تمثيلية حيث أصبحت مع مراحل التاريخ عبارة عن مجلس تابع إلى الملك وصاحب دور محدود هو أقرب إلى التزكية من الدور السياسي الفاعل. كما أن تمثيله للمجتمع أصبح ضعيفا فأصبح من الضروري تبين أسلوب آخر لتحديد "أهل الحل والعقد" في مجتمعاتنا الإسلامية المعاصرة وفق الظروف المتباينة المتغيرة كما عرف في التاريخ الإسلامي بأكثر رسمية في الدولة التي قامت، ومن أمثلة ذلك الدولة الرستمية في المغرب العربي، حيث اتخذ "ابن تومرت "[2] مجلسا للشورى «فمجلس"أهل الجماعة" كان بمثابة حكومة وزعت المهام التنفيذية فيه على العشرة حسب تخصصهم تحت رئاسة "ابن تومرت" «485-536 هـ » ومجلس" أهل خمسين" كان بمثابة برلمان يجلس فيه الممثلون للقبائل،المختلفة التي ساندت "ابن تومرت" في بداية حركته.....»[3].

وفي الحقيقة فإن تشكيل مجالس للشورى يستند إلى مقصدين هامين، لغاية الشورى ومقصدها الشرعي:

---

1 - **طالب عبد الرحمان**، مرجع سابق، ص: 139.

2 - **ابن تومرت**، أبو عبد الله محمد (485-536هـ)، فقيه وسياسي، مؤسس دولة الموحدين بالمغرب العربي. ينظر، **روني إيلي ألفا**، مرجع سابق، ج1، ص:13.

3 - **محمد أحدادان**، الإسلام والممارسة الديمقراطية، مجلة المجلس الإسلامي الأعلى، ص: 88.

ẽǷǫ: أن تكون الشورى في الرأي والقرارات السياسية الكبرى التي تتطلب أن تكون ذات صبغة تمثيلية للمجتمع، فلقد كان زمن الرسول عليه السلام الحـرص علـى شورى الأنصار من جهة، والمهاجرين من جهة أخرى، مثلما حصل في غزوة بدر «وحسب عموم الأمر المفوض و فرعيته وداعي النظر في عموم حيثياتة أو التبين من خصوص أسبابه،تتنزل مصادر السلطة من جمهور كافة إلى جماعـة معـدودة تمثله في الشورى والعقد للأمور الهامة والعامة»[1].

ومن هذا المنطلق فإن رضا وتزكية جمهور الناس وعامتهم لمن يمثلهم في مثل هذا المجلس الشوري ضروري وشرط لتحقيق المقصد الشرعي للشورى ، وإلا فلن يكون لأمر الشورى ووصف المؤمنين بها أي معنى،فالأمة لها أن تشعر أنهـا منسجمة مع الدولة.

ويتطلب عضو مجلس الشورى أن يكون له التفويض ممن يمثلهم،لأنه وكيل عن غيرة.

«على أن كون عضو مجلس الشورى وكيلا عن غيرة بالرأي، والوكالـة لا تصح إلا بالتوكيل من قبل الموكل، يقضي بأن أعضاء مجلس الشورى لا يكونـون أعضاء إلا باختيارهم عن طريق الناس»[2].

ومن جهة أخرى فإن مقصد الشـورى فـي اصـطفاء الـرأي مـن أهـل الاختصاص، لأن بعض الأمور تحتاج إلى الاختصاص وليس مجـرد الـرأي أو الموقف، وهنا لابد أن تتفتح مؤسسـات الدولـة وإداراتهـا علـى أهـل الخبـرة والاختصاص، وتضع الآليات لمشاركتهم.

ĠΣŇJI ÆǗDZLRJI: **الـشـورى الـعـامـة:** والتي هي مفتوحة نحو المجتمع، وهي حق له كله ،لأن كل مسلم مكلف بالنصح للمسلمين، وهذا مستنبط من أدلة الشـورى ذاتها، من قوله تعالى:[وأمرهم شورى بينهم]. « وضمير "بيـنهم"فـي ««أمـرهم شورى بينهم»»يعود إلى الذين استجابوا لربهم وهم جميع المؤمنين برسالة الإسلام،

1- **حسن الترابي**، مرجع سابق، ص: 126.
2- **محمود الخالدي**، مرجع سابق، ص: 184.

وهو يعني أن التداول في شؤون الأمة التقرير فيها يعود إلى جميع أفرادها»[1] فالأصل في الخطاب هو العموم مما يجعل الأمر لجميع الأمة بالمجموع،مما ينزّل الشورى منزلة الحق العام بالنسبة للمجتمع وفي قوله تعالى[وشاورهم في الأمر] «فيكون الخطاب من الله تعالى للرئيس أن يشاور الأمة في جميع أمور المسلمين، ولكل مسلم أن يبذل رأيه دون طلب لأن هذا حقه، فلا يمنع منه »[2] لأن المقصود هنا أمر الأمة الإسلامية، وهذا عام في كل أمر من أمور الحياة الإسلامية...وكلمة" الأمر" أل فيها للجنس،أي جنس الأمر،وهو من صيغ العموم، والعام يبقى على عمومه ما لم يرد دليل التخصيص»[3].

وعليه فإن الشورى بهذا المفهوم تكون حقا عاما، حيث لا يجوز منعها على أي كان، أو حجبها على أي مسلم، فقد كان في المجتمع الإسلامي سواء في عصر النبوة أو الخلافة الراشدة، يطرح الأمر على مجموع الصحابة فيقول أي منهم رأيا ،دون أن يمنع أحد فيُسمع له، أو يُرد رأيه برأي آخر في سلوك شوري عام، كما حدث في غزوة الخندق في أمر حفر الخندق، أو في المنزل الذي نزل به المسلمون في" بدر" ...

«وبناء على قاعدة السلطان للأمة، يتقرر أن تمارس الشورى في الدولة الإسلامية لتشمل جميع المسلمين من غير استثناء لشيء، فالشورى عامة تشمل كل رأي في الكون،لا فرق بين التشريع وغيره»[4] ولكن في مجال الرأي تكون أجلى وأكثر إشاعة بين الناس، لأن الرأي وتولية الأشخاص مثلا أمر مشاع للأمة جمعاء يحق لكل مواطن أن يدلي برأيه.

« لذلك لامناص من اعتبار كل مواطن " راشد " بالمفهوم الذي نتناوله به في القانون المدني داخلا في " الذين آمنوا " المؤهلين لممارسة الشورى »[5].

---

1 - **أحمد الخمليشي**، (الإسلام والديمقراطية)، مجلة المجلس الإسلامي الأعلى، (دورية، العدد4، س3، 2000م) ص: 268.
2 - **طالب عبد الرحمان**، مرجع سابق، ص:157.
3 - **محمود الخالدي**، مرجع سابق، ص: 157.
4 - المرجع ذاته، ص:156.
5 - **أحمد الخمليشي**، مرجع سابق، ص:269.

الفرع الثالث: تحفظ ونقده.

فلا يمكن أن تتخذ من مراجعة عمر بن الخطاب للنبي عليه السـلام مـدخلا لإلغاء مبدأ لشورى أو تجاوز تاريخيا طويلا وحافلا بمظاهر الشورى وصورها، بل نفهم هذه المراجعة في إطار ماهية الشورى ذاتها. فهذا رسول اﷲ يراجعه صـحابي جليل ، فهو في حد ذاته دليل على أهمية الشورى في الإسلام.

حيث قال "عمر" رضي اﷲ عنه بكل حرية وحماسة: « يارسـول اﷲ ألسـت برسول اﷲ؟ قال: "بلى"، قال: أولسنا بالمسـلمين ؟ قـال: "بلـى"، قـال: أوليسـوا بالمشركين؟ قال: "بلى"، قال: فعلام نعطي الدنية في ديننا ؟ قال: أنا عبد اﷲ ورسوله، لن أخالف أمره، ولن يضيعني، قال فكان عمر يقول مازلت أتصدق وأصوم واعتق، من الذي صنعت يومئذ، مخافة كلامي الذي تكلمت بـه. حتـى رجـوت أن يكـون خيرا.»[1]، فجاءت الإجابة من رسول اﷲ صلى اﷲ عليه و سلم وهو يستشف عليـه السلام المستقبل.

وأن الرسول عليه السلام كان يعلم التداعيات الإيجابية لهـذا العمـل علـى الدعوة الإسلامية،ونتائج الفتح , وتلاشت الأوهام بعد الحقيقة فيما بعد«وكان رسول اﷲ بما علمه اﷲ من أنه سيجعل للمسلمين فرجا، فقال لأصحابه "اصبروا فـإن اﷲ يجعل هذا العمل سببا إلى ظهور دينه " فأينس الناس إلى قوله هذا بعد نفار منهم»[2].

وهذا يظهر في انتشار الإسلام خلال فترة صلح "الحديبية "، ومـا أن انتهـت سنتان تُوجت بالفتح، فكان ذلك الصلح باب فرج فتحه اﷲ للمسـلمين، « فلمـا قـال الزهري كانت الهدنة ووضعت الحرب وامن الناس بعضهم بعضا والتقوا فتفاوضـوا في الحديث و المنازعة ولم يُكلّم أحد في الإسلام يعقل شيئا إلا دخل فيه، وقد دخل في تلك السنتين مثل من كان في الإسلام قبل ذلك أو أكثر »[3].

فلم يكن الموقف كله سوى مظهرا شوريا، تداول فيه المسلمون أمرا عاما، ما فتئ الجميع أن اقتنع بالتوجه العام « فلا غرو أن يدهش المسلمون لموقف رسول اﷲ

1 - **ابن هشام**، مرجع سابق، ص:204، 205.
2 - **القرطبي**، مرجع سابق، ج6، ص:275.
3 - **ابن هشام**، مرجع سابق، ص:227.

صلى الله عليه و سلم الذي تمخض عن المفاهيم البشرية ومقاييسها في تلك الآونـة، ولكن سرعان ما انتهت الدهشة وزال الغم واتضح المبهم، حينما تلا رسول الله صلى الله عليه و سلم عليهم سورة الفتح التي تنزلت عليه عقب الفراغ من أمر الصلح »[1].

ثانيا: مقاتلة المرتدين من طرف الخليفة" أبي بكر الصديق"من الحالات التي تورد للرد على إلزامية التقلد بها، وعند التحقيق فإن مراجعة" عمر بن الخطاب" إلى" أبي بكـر" الصديق في قراره لم يكن سوى مراجعة شورية، لم تتخذ مظهر المعارضة العامة من طرف المسلمين مااقتنع عمر أن اقتنع بتوجيه الخليفة. «....... أن مقاتلـة المرتـدين ومانعي الزكاة وأدعياء النبوة ليست رأيا اقترحه "أبو بكر"،أو اجتهادا خاصا بـه أنـه النص الذي ورد في الكتاب والسنة»[2].

فأحيانا يكون ولي الأمر في حاجة إلى معرفة رأي الأمة والناس في أمرهـا، لتجتمع حوله الأمة، وليحمل المجتمع كله مسؤولية الفصل فيه، كما أن السلطة بحاجة إلى رأي عام غير مكبوت يعبر عن رأيه بجرأة وصراحة.

« وهذا استشهاد يرد في غير موضعه، فقصة أبي بكر مع المرتدين ومـانعي الزكاة، لا تعني إلا أنه عرف الحق قبل عمر ثم ما لبث أن اقنع بـه صـاحبه، فأيـد وجهة نظره، واتفقا جميعا على تنفيذها »[3].

وكل هذه المراجعات، سواء في صلح الحديبية أو في قتال المرتدين، لم يكـن سوى صورة من صور الشورى الناصعة، التي لا تحرم أحدا مـن إبـداء رأيـه أو الاستفسار عن مقصد الموقف الذي يتخذ، فالإسلام لم يعلم أتباعه بالإتباع دون بصيرة أو بينة، كما علمهم أن يكونوا شركاء في الأمر العام رأياً وعملاً.

فلا يمكن تصور الشورى دون مداولات ومناقشات واعتراضات، وإلا لم تكـن شورى، فمن جوهر الشورى تقليب الأمر على ووجوهه، وإبداء الرأي باختلافه، كما أن هناك ملاحظة مهمة وهي أن «هذه الروايات مجملة بمعنى أنها حين تذكر اختلاف

---

1 - **محمد سعيد رمضان البوطي**، فقه السيرة النبوية، (دار الفكر، الجزائر، الجزائر، ط11، 1991م) ص:235.

2 - **محمد الغزالي**، الفساد السياسي في البلاد العربية والإسلامية، ص:82.

3 - **محمد الغزالي**، الإسلام والاستبداد، (دار المعرفة، الجزائر، الجزائر، دط، دس) ص:60.

أبي بكر مع الصحابة لا تذكر من هم المخالفون لأبي بكر، وكم كان عددهم ونسبهم»[1] ولا يفهم الأمر أنه كلما كان اعتراض أو تحفظ فمعنى ذلك أن الشورى لم يكـن لهـا لزوم وضرورة.

« خلاصة القول أن أهل الشورى بالمفهوم الواسع العام جمهور الأمة، فكـل مسلم مكلف وهو من أهل الشورى، هذا ما يفهم من عموم قوله تعالى « وشـاورهم في الأمر» وقوله « وأمرهم شورى بينهم»[2]، ولذلك لعبت الشورى دورا حيويا فـي المجتمع الإسلامي الراشد وهذا كله في إطار إقرار الشرعية للحرية « ومن قواعـد الفقه قول الفقهاء "والشارع متشوف للحرية " فذلك استقراؤه من تصرفات الشـريعة التي دلت على أن من أهم مقاصدها إبطال العبودية وتعميم الحرية»[3].

وهذا تفاديا لتحويل الشورى إلى شكل بلا روح، أو بمجرد مصطلح عبثي لا قيمة له «وهل قصد الشارع الحكيم للشورى أن تكون شكلية صورية العوبـة بيـد الحاكم أيا كان!!! »[4].

فالشورى كانت دعامة راسخة في الدولة الإسلامية لا تنفصـم عـن الحيـاة والسلوك الذي طبع المجتمع الإسلامي « فالشورى تمثل ركنا أساسيا مـن سـلطات الأمة الإسلامية ومجلس الشورى يمثل جهازاً من أجهزة الحكم والدولـة»[5] وهـذا التنوع في آلية الشورى تحكمها المصالح المشروعة، وضبط الصلاحيات بين ما هو عام شائع وبين ما هو خاص من اختصاص هيئة معينة مفوضة بـأمر مـا يجـب الاختصاص والخبرة «هذا هو المستوى الأول من الشورى، فدور جمهور الأمة هام في اختيار أعضاء الشورى وبعض الشؤون العامة.

---

1 - **أحمد الريسوني**، نظرية التقريب والتغليب، ص:428.
2 - **رائف محمد النعيم**، مرجع سابق، ص:116.
3 - **طاهر ابن عاشور**، مقاصد الشريعة الإسلامية، ص:131.
4 - **بسام العموش**، الديمقراطية في الإسلام، مجلة المجلس الإسلامي الأعلى، (دورية، العدد4، س3، 2000م) ص:100.
5 - **محمود الخالدي**، مرجع سابق، ص:140.

وهناك مستوى ثان وهو المرتبط بأهل الشورى بالمفهوم الفقهـي السياسـي الخاص وهؤلاء هم أهل الحل والعقد وأخيرا فهناك مستوى ثالـث للشـورى وهـو الشورى الخاصة وتكون لأهل الاختصاص»[1].

وبذالك يتم دفع الطغيان والظلـم واسـتفراد السـلطان بـالأمر دون الأمـة بعمومها،ودون أهل العلم والدراية،وهذا ما يؤدي إلى الفساد العام،حيث أن مـآلات الاستبداد يعدم المصالح المشروعة من كل وجه، كما أنه في ذاته صورة للطغيـان والغصب، حيث تقوم السلطة من خلال أشخاصها من غير وجه حق، أو تكليف من الأمة صاحبة الأمر، بالسطو على صفة، وهي الإمامة أو الولاية أو النيابة، واحتكار هذه الصفة بقوة خلافا لما أقرته الشريعة من أحكام وآليات وشروط وضوابط لمـن يحوز على هذه الصفة، «إن أصل هذا الداء هو الاستبداد السياسـي ودواؤه دفعـه بالشورى الدستورية »[2].

التي تنظم بقواعد وإجراءات منظمة ومرتبة تحفظ للأمة مصالحها، وللشريعة مقاصدها وللأفراد حقوقهم والتزاماتهم.

فلا يمكن أن تكون الأغلبية مركبا للطغيان والظلم، وإلا انقلبت استبدادا وقهرا ولكي تلتزم أو بالأحرى تضبط الأغلبية لجام تسلطها لابد من تسريح قيم دسـتورية تساعد على إشاعة العدل والحق في المجتمع.

[illegible]: لا يمكن تجاوز ضرورة الشورى بدعوى وجود قيادة رشيدة، أو حاكم يملك من المميزات والصفات الحميدة، حتى يبدو وكأن الشورى في حقه مجـرد مكرمـة أو فضيلة يتفضل بها على الناس، فيستعملها منه أحيانا تكرما، لأنه « لو كـان وجـود القيادة الراشدة في الأمة يكفي ويسد مسد مزاولة الشورى في أخطر الشؤون، لكـان وجود محمد وصلى اŸ عليه و سلم معه الوحي مـن اŸ سـبحانه وتعـالى كافيـا

---

1 - **رائف محمد النعيم**، مرجع سابق، ص:116.
2 - **الكواكبي**، مرجع سابق، ص: 02.

لحرمان الجماعة المسلمة يومها من حق الشورى، وبخاصة على ضوء النتائج المريرة التي صاحبتها في ظل الملابسات الخطيرة لنشأة الأمة الإسلامية »[1].

وبناء آليات مرنة لإشاعة الشورى في دواليب الدولة، وفي سلوك الأفراد وثقافة المجتمع، لأنه ليس المهم رفع المبدأ بصفته شعاراً «بل المهم أن نوفر الضمانات والأساليب التي تجعل الشورى حقيقة مرعية فيختفي الفرد المستبد، وتموت الوثنيات السياسية، ويترجح الرأي الصحيح»[2]، وتصبح بذلك الشورى نظاماً يميز الدولة، وواجباً دستورياً يلزم الحاكم، وآلية دستورية تحكم مؤسسات الدولة السياسية، ويمر عبرها القرار المعبر عن الإرادة العامة «وأهم ما يجب على الإمام المشاورة في كل ما لا نص فيه عن الله ورسوله، ولا إجماعاً صحيحاً يحتج به أو ما فيه نص اجتهادي غير قطعي، ولا سيما أمور السياسة والحرب المبنية على المصالح العامة» [3].

إن تكريم الفرد في المجتمع بصفته الإنسانية، وبصفته الانتمائية إلى الوطن هو تكريم إلى المجتمع كله، لأن إذا فقد المجتمع كرامته وحقوقه أفرادا وأجزاء فقدها كلية ويأتي تكريم الفرد بناء على:

1 – التكريم الانساني في الإسلام يقول تعالى: وَلَقَد كَرَّمْنَا بَنِي آدَم وَحَمَلْنَاهُم فِي البَرِّ وَالبَحرِ وَرَزَقنَاهُم مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلنَاهُم عَلَى كَثِيرٍ مِّمَّن خَلَقْنَا تَفْضِيلاً [4].

« وهذا التكريم الإلهي للإنسان هو من إرادة الله عزو جل، فالله هو الذي انشأ للإنسان هذا الحق في الكرامة والسمو عن بقية الكائنات »[5].

2 - الحرية التي كفلها الشارع للإنسان، هي حرية متصلة بعقيدة التوحيد وجوهرها،التي ينتج عنها المساواة بين أفراد البشر، بصفتهم من أصل إنساني واحد

1 - **السيد قطب**، في ظلال القرآن، ص:502.
2 - **محمد الغزالي**، السنة بين أهل الفقه وأهل الحديث، (دار الكتب، الجزائر، الجزائر، ط8، 1980م) ص:168.
3 - **رشيد رضا**، الخلافة، (مؤسسة الفنون المطبعية، الجزائر، الجزائر، 1992م) ص:48.
4 - سورة الإسراء، آية:70.
5 - **جمال الدين محمد محمود**، مرجع سابق، ص:263.

وبصفتهم التكليفية التي تجعلهم جميعا عبيدا Ÿ، فلا يطغى بعضهم على بعض، ولا يعلو بعضهم على بعض.

المطلب الثاني: ماهية البيعة وآلياتها.

نتناول آلية البيعة في ثلاثة فروع:

الفرع الأول : ماهية البيعة.
الفرع الثاني: الأغلبية في البيعة.
الفرع الثالث: صفة أخذ البيعة.

الفرع الأول : ماهية البيعة.

أ – **البيعة لغة**: « والبيعة: الصفقة على إيجاب البيع وعلى المبايعة والطاعة.

و[illegible]: المبايعة والطاعة. وقد تبايع على الأمر: كقولك أصفقوا عليه وبايعه عليه مبايعة: عاهده ... هو عبارة عن المعاقدة والمعاهدة: كأن كل واحد منهما باع ما عنده من صاحبه وأعطاه خالصة نفسه وطاعته ودخيلة أمره »[1].

ب – **البيعة اصطلاحاً**: جاءت البيعة في فقه السياسة الشرعية بتعاريف مختلفة تصب في كونها عهد بين المحكوم والحاكم، يلتزم فيه الحاكم بالشريعة وأحكامها، ويلتزم المحكوم بالطاعة والنصح، حيث عرفها ابن خلدون«اعلم أن البيعة هي العهد على الطاعة كأن المبايع يعاهد أميره على أنه يسلم له النظر في أمر نفسه وأمور المسلمين »[2].

فهي «عهد بين الأمّة والحاكم على الحكم بالشرع وطاعتهم له »[3].

ومنه يمكن تعريف البيعة على أنها عقد سياسي يلتزم عنه المبايع بأحكام الشريعة ورعاية مصالح الأمة، ويلتزم المبايع بالطاعة.

هي تعبير سياسي عن قبول الناس ورضاهم، ويعتبر عقدا بين الشعب والسلطة وقد أقر الإسلام البيعة، وأنزل فيها قرانا: إنَّ الَّذِيْنَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبايِعُونَ اللهَ يَدُ اللهَ فَوْقَ أَيدِيهِم فَمَنْ نَّكَثَ فَإِنَّمَا يَنْكُثُ عَلَى نَفْسِهِ وَمَنْ أَوْفَى بِمَا عَاهَدَ عَلَيْهِ اللهَ فَسَيُؤتِيهِ أَجْراً عَظِيماً [4].

---

1 - **ابن منظور**، مرجع سابق، ص:570.
2 - **ابن خلدون**، مرجع سابق، ص:194.
3 - **محمود الخالدي**، مرجع سابق، ص:105.
4 - سورة الفتح، الآية:10.

ولقد امتدح الله المؤمنين الذين بايعوا الرسول صلى الله عليه و سلم في قوله: لَقَد رَضِـيَ اللهُ عَنِ المُـؤمِنِينَ إِذ يُبَايِعُونَـكَ تَحـْتَ الشَـجَرَةِ فَعَلِـمَ مَـا فِـي قُلُـوبِهم فَـأَنْزَلَ السَّكِينَـةَ عَلَيْهِم وَأَثَابَهُم فَتْحاً قَرِيْباً [1].

وفي بيعة الرضوان بايع المؤمنون رسول الله صلى الله عليه و سلم طائعين ،بيعة عامة «ولم يتخاف عنه أحد من المسلمين حضرها إلا الجد بن قيس أخو بنـي سلمة»[2].

وتوفي الرسول صلى الله عليه و سلم ولم يعين للمسـلمين إمامـاً بـالنص « ومقتضى ترك هذا التعيين أن يكون أمر الرياسة العليا موكولا إلى الأمة تختار له ما تشاء »[3].

الفرع الثاني : الأغلبية في البيعة.

وبويع الخليفة الأول للمسلمين "أبو بكر الصديق" رضي الله عنه، بعد اجتماع السقيفة ولقد بايعه أغلب المسلمين، بعد مناقشة بين المهاجرين والأنصار، وقد كان "عبادة بن الصامت"[4] أحد الأنصار من المرشحين للخلافة، « ولكن الرأي الغالب كان مع أبي بكر رضوان الله عليه ...»[5].

وبويع الخليفة الثاني "عمر بن الخطاب" رضي الله عنه وبويع الخليفة الثالـث "عثمان بن عفان"[6] رضي الله عنه، وقد كان من بين ستة من المرشحين من الصحابة من بينهم "عبد الرحمن بن عوف"[7] الذي تخلى عن الترشح، لصالح مهمة إدارة عملية الاستخلاف.

---

1 - سورة الفتح، الآية:18.
2 - **ابن هشام**، مرجع سابق، ص:226.
3 - **عبدالوهاب خلاف**، السياسة الشرعية، (مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط6، 1997م) ص:29.
4 - **عبادة بن الصامت**، (ت 45هـ) على الأرجح الصحابي الأنصاري، أحد النقباء في العقبة الأولى، وشهد الغزوات كلها بعد بدر. ينظر: **ابن حجر العسقلاني**، الإصابة في تميز الصحابة، ج4، ص: 224-226.
5 - **الخضري بك**، إتمام الوفاء، تح: محمد الإسكندراني، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، دط، 2005م) ص:16.
6 - **عثمان بن عفان**، أبو عبد الله (ت35هـ) أول من هاجر إلى الحبشة، الخليفة الثالث للمسلمين، عرف بذي النورين. ينظر: **ابن حجر العسقلاني**، الإصابة في تميز الصحابة،ج4، ص: 456-459.
7 - **عبد الرحمن بن عوف**، (ت 32هـ) أحد الصحابة المبشرين بالجنة، وأحد الستة من أصحاب الشورى، من رواة الحديث. ينظر: **ابن حجر العسقلاني**، الإصابة في تمييز الصحابة، ج4، ص:346- 350.

« ... فلما ولوا "عبد الرحمن" أمرهم، فمال الناس على "عبد الرحمن"، حتى ما ترى أحد يتبع أولئك الرهط ولا يطأ عقبه، ومال الناس على "عبد الرحمن" يشاورونه تلك، الليالي ....فلما صلى للناس الصبح، واجتمع أولئك الرهط عند المنبر، فأرسل إلى من كان حاضرا من المهاجرين والأنصار، وأرسل إلى أمراء الأجناد، وكانوا وافوا تلك الحجة مع عمر فلما اجتمعوا تشهد عبد الرحمن ثم قال أما بعد يا "علي"[1] أنى قد نظرت في أمر الناس فلم أرهم يعدلون بعثمان،فلا تجعلن على نفسك سبيلا فقال، أبايعك على سنة ﷲ والخليفتين من بعده، فبايعه "عبد الرحمن" ،وبايعه الناس المهاجرون والأنصار وأمراء الأجناد والمسلمون »[2] في قوله: « فلم أرهم يعدلون بعثمان أي لا يجعلون له مساويا بل يرجحونه قوله « فلا تجعلن على نفسك سبيلا » أي من الملامة إذا لم توافق الجماعة، وهذا ظاهر أن "عبد الرحمن" لم يتردد عند البيعة في عثمان »[3]وهكذا كانت بيعة "علي بن أبي طالب" من أغلب المسلمين «ولم يكن أمامهم من يصلح للخلافة بعد عثمان إلا "علي بن أبي طالب"، فذهب إليه معظمهم يطلبون منه أن يلبي الخلافة »[4].

وهكذا نلاحظ أن الخلفاء الراشدين قد أخذوا بيعتهم من أغلب الصحابة فانعقدت لهم البيعة، مما يؤكد أن البيعة لا تنعقد إلا بجمهور الأمّة، وأن التمييز بين الترشيح وعقد البيعة واضح، فلا يمكن القول أن البيعة تنعقد بمجموعة قليلة من الناس، وإلا فقدت معانيها ومقاصدها، وأصبحت فوضى ذلك أن البيعة « تقوم على أساس أن السلطان للأمة، أي بمعنى الحكم، فالحكم للأمة ابتداء لعدة اعتبارات أخذت استقراء من الأحكام الشرعية فهي مأخوذة من جعل الشرع نصب رئيس الدولة لا يكون إلا من قبل الإدارة العامة لأكثرية الأمة »[5].

1 - **علي بن أبي طالب:** أبو الحسن (ت40هـ) سبط النبي ε من أوائل من أسلم، عرف عنه الشجاعة والبلاغة، وهو الخليفة الرابع. ينظر: **ابن حجر العسقلاني**، الإصابة في تمييز الصحابة، ج4، ص:564- 570 .
2 - **رواه البخاري**، كتاب الأحكام، حديث 6781.
3 - **ابن حجر العسقلاني**، فتح الباري، تح: عبد العزيز بن عبد الله بن باز، أخرجه: محب الدين الخطيب (دار المعرفة، بيروت، لبنان) ج13، ص:197.
4 - **الخضري بك**، مرجع سابق، ص:126.
5 - **محمود الخالدي**، مرجع سابق، ص:97.

أما الأغلبية اللازمة للبيعة فقد أخلط فقهاء السياسة الشـرعية القـدامى بـين الترشيح وعقد البيعة، مما جعل الآراء تتضارب وتضطرب، « فيما يتعلق بالأغلبية اللازمة لانتخاب الخليفة « الرئيس » نجد أمامنا آراء مختلفة تخلط بـين الترشـيح والولاية، حتى يبدو بعضها في منتهى الغرابة: من ذلك القول بأن أي عدد مهما قـل من الناخبين يكفي لتعيين الخليفة والصواب أنه يكفي للترشيح فقط »[1]. وهذه الأقوال مردودة ولا تعبر عن الاتجاه العام لفهم جمهور العلماء ولمنهج أهل السنة، وهذا مـا ذكره شيخ الإسلام "ابن تيمية".

« إن الإمامة تنعقد ببيعة أربعة، كما قال بعضهم تنعقد ببيعة إثنين، وقـال بعضهم : تنعقد ببيعة واحد، فليست هذه أقوال أئمة السنة»[2].

بل أن "ابن تيمية "[3] يحسم المسألة، ويحدد ضرورة توفر الأغلبية في البيعـة لانعقادها، ويضرب تمثيلا واضحا لذلك « ولو قدر أن "عمر" وطائفة معـه بـايعوه وامتنع سائر الصحابة عن البيعة، لم يصر إماما بذلك، وإنما صار إمامـا بمبايعـة جمهور الصحابة »[4].

وقد شاركت النساء في البيعة بل أن القرآن الكريم أفرد لهـن آيـة مسـتقلة لبيعتهن. مما يدل أن البيعة حق لكل مسلم رجلا كان أو امرأة، ولقد شاركت النسـاء في بيعة العقبة الثانية من خلال مشاركة امرأتين، وهما " نسيبه بنت كعب و"أسـماء بنت عمرو"[5] وذكر ذلك "ابن هشام "« حتى إذا مضى ثلث الليل خرجنا من رحالنـا لميعاد رسول الله صلى الله عليه و سلم نتسلل تسلل القطا مستخفين حتى اجتمعنـا في الشعب عند العقبة ونحن ثلاثة وسبعون رجلا ومعنا امرأتان من نسائنا، " نسـيبه

1 - **السنهوري**، مرجع سابق، ص:121.
2 - **ابن تيمية**، منهاج السنة، ص:527.
3 - **ابن تيمية**، أبو العباس أحمد، (661 - 728هـ) من أكبر الفقهاء لقب بشيخ الإسلام، عرف بدفاعه عن منهج أهل السنة، من آثاره: "نقض المنطق". ينظر: **مولود السريري**، مرجع سابق، ص:67.
4 - **ابن تيمية**، منهاج السنة ، ص:530.
5 - **الصحابيتان الجليلتان**، اللتان حضرتا البيعة: أسماء بنت عمرو بن عدي الأنصارية، أم معاذ بن جبل، ونسيبة بنت كعب "أم عمارة". **ابن حجر العسقلاني**، الإصابة في تميز الصحابة، ج7، ص: 489.

بنت كعب أم عمارة ... وأسماء بنت عمرو بن عدي بن نابي" ... »[1] وهكذا يكـون المجتمع كله معني بالبيعة من خلال جميع المكلفين بصنعتها واجب وحق شرعي.

الفرع الثالث : صفة أخذ البيعة.

« أما صفة أخذ البيعة ، فإنه يصح شرعا أن تكون البيعة بأيـة وسـيلة مـن الوسائل من شأنها أن تؤدي إلى عقدها لأنه استقراء وقائع أخذ البيعـة فـي الحيـاة السياسية في عهد النبوة والخلافة الراشدة نجد أن أخذها كان. مصافحة باليد، وكتابة ومشافهة ....»[2] مما يدل على أن صفة البيعة تحمل من المرونة والسعة ما يجعـل تنظيمها والاجتهاد في أخذها مفتوحا، خدمة لمضمونها الشرعي، ورعاية لمقصـدها السياسي في التعبير الحر عن إرادة الأمة في تفويض من شاءت الأمر دون إكراه.

« والبيعة في الإسلام ليست عقدا مفترضا بل عقد حقيقي وصريح يقوم علـى الرضا المتبادل ....»[3]، ذلك أن البيعة كانت سلوكا سياسيا واقعيا في حياة المسلمين مارسه المسلمون بناءا على مضمون عقائدي، يلـزم الحـاكم بـالالتزام بالشـريعة والنصح للأمة ويلزم المجتمع بالطاعة والإتباع والنصيحة للحاكم، فلم يكن إذا عقـد البيعة مجرد نظرية فكرية، أو تصور فلسفي متخيل بل كان واقعا وحقيقة.

« لذلك فإن الشرع جعل البيعة بالرضا التام، والاختيار المطلق، فالرضا شرط في صحتها، ولا يجوز شرعا الإكراه عليها، لأنهـا حـق مـن حقـوق المسـلمين وصاحب الحق يضعه حيث يشاء »[4].

---

1 - **ابن هشام**، مرجع سابق، ص: 66.
2 - **محمود الخالدي**، مرجع سابق، ص:131.
3 - **الأمين شريط**، الوجيز في القانون الدستوري والمؤسسات السياسية المقارنة (ديوان المطبوعات الجامعية الجزائر، الجزائر) ص:43.
4 - **محمود الخالدي**، مرجع سابق، ص:131.

عن "عبد اﷲ بن عمر"[1] يقول « كنا نبايع رسول اﷲ صلى اﷲ عليه و سـلم على السمع والطاعة، يقول لنا:"فيما استطعت"»[2].

ومن دلالات الآية الكريمة: يَا أَيُّهَا الَّذِين آمَنُوا أَطِيْعُوا اللهَ و أَطِيْعُوا الرَسُولَ وَأُولِي الأَمْرِ مِنْكُم فَإِنْ تَنَازَعتُم فِي شَيءٍ فَرُدُوهُ إِلَى اللهِ وَ الرَّسُول إِنْ كُنتُم تُؤمِنُونَ بِاللهِ وَ اليَوْمِ الأَخَرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلاً [3] نسبة أولى الأمر إلى جماعـة المـؤمنين " منكم " مما يشير إلى أن ولاية أولى الأمر هي من هذه الجماعة »[4] وهذا يـدل « أن من قواعد الحكم في الإسلام أنه يقوم على الاختيار الجماعي للحاكم فاختياره لا يـتم بمعزل عن الناس مطلقا ولا يقع تلقائيا، وإنما يعرض اختيار من يتولى الحكم علـى الناس بأية صورة»[5].

ويمكن في العصر الحديث أن يستفاد من الإجراءات الفنية للانتخاب لتحقيـق المقاصد الشرعية من البيعة خصوصا فالوسائل تخضع للتطـور الفنـي، والعبـرة بالمقاصد والمعاني وليس بالأسماء والأشكال.

1 - **عبد الله بن عمر بن الخطاب**، (ت73هـ) على الأرجح، الصحابي والفقيه الجليل، عرف بالورع والتقوى، وهو من رواة الحديث. **ابن حجر العسقلاني**، الإصابة في تميز الصحابة، ج4، ص: 181-188.

2 - **رواه البخاري**، كتاب الأحكام، رقم الحديث 6662، **ورواه مسلم**، كتاب الإمارة، رقم الحديث 1867، ص:800. **و رواه النسائي**، كتاب البيعة، ج4، 4198. **ورواه الترميذي**، ج4، رقم1593، ص:127.

3 - سورة النساء، الآية:59.

4 - **محمد فتحي عثمان**، أصول الفكر الإسلامي، ص:244.

5 - **جمال الدين محمد محمود**، الإسلام والمشكلات السياسية، ص:190.

المطلب الثالث: نقد الآليات التطبيقية للشورى والبيعة.

الفرع الأول: بين المبدأ والآلية في الشورى والبيعة.
الفرع الثاني: الاجتهاد في آليات الشورى والبيعة.

الفرع الأول: بين المبدأ والآلية في الشورى والبيعة.

مع اتفاق فقهاء ومفكري السياسة المسلمين على أهمية البيعة والشورى وهما دعامتا النظام السياسي الإسلامي، وصورتهما الأصلية والنموذجية في الخلافة الراشدة، إلا أنهما تعرضا تطبيقيا للاهتزاز والتكليف، مع واقع أفل التزاما بأحكام الشريعة « والحقيقة أن أمتنا لم تفشل في شيء كما فشلت في إدارة الاختلاف وإفراغ المبدأ الإسلامي العظيم " الشورى" من مضامنيه .... »[1] مما يستدعي اجتهادا سياسيا لتفعيل المبادئ الدستورية الإسلامية وبلوغ مقاصدها «ومن حق الأمة التي تأذت رسالتها وتردت سياستها أن تعيد النظر مرة مرة في الأسلوب الذي تحكم به جماعتها وتبلغ به دعوتها ...!!»[2] وهذا التجديد والاجتهاد لحفظ مصالح المسلمين العامة وتنظيم شؤونهم وهذا الاستحسان لتجديد الوسائل بما يخدم مصلحة الأمة كان دأب الصحابة رضوان الله عليهم، ولم يكن منهم ابتداعا في الدين ولكن كان تجديدا واجتهادا تشهد له مقاصد الشريعة كما فعلوا في توحيد المصحف «ولو سلم أنه ليس في ذلك دليل على الخصوص فالشرع بجملته يدل على اعتباره، وهو مستمد من قاعدة المصالح المرسلة »[3].

فقد تعلق الفعل بمصلحة مشروعة، تنتصب لها الأدلة العامة بالاعتبار والقصدية.

« ولم يرد نص عن النبي صلى الله عليه و سلم بما صنعوا من ذلك، ولكنهم رأوه مصلحة تناسب تصرفات الشرع قطعا، فإن ذلك راجع إلى حفظ الشريعة، والأمر بحفظها معلوم، وإلى منع الذريعة للاختلاف في أصلها الذي هو القرآن »[4].

---

1 - **راشد الغنوش**، الحركة الإسلامية ومسألة التغيير، (دار قرطبة، دب، دط، دس) ص: 59.
2 - **محمد الغزالي**، الفساد السياسي في البلاد الإسلامية، ص:51.
3 - **الشاطبي**، الاعتصام، ص:25.
4 - **الشاطبي**، الاعتصام، علق عليه: محمود طعمة حلبي (دار المعرفة، بيروت، لبنان، 1997م) ص:400.

وهذه الضوابط التي حددها "الشاطبي" هي التي تجعل المسلمين يفهمون الفارق بين البدعة والتجديد الاجتهادي الذي هو من مطالب الشريعة لأن الخلط بينهما كثيرا ما أساء إلى المبادئ الإسلامية، وجعلها في قوالب جامدة.

«ولا عيب إذا طورنا انتخاب العقبة وانتخاب السقيفة وجعلناه يلائم العصر وظروف حياة الأمة الإسلامية لأن الأساس الشرعي والتراثي ثابت كما أن المدة التي يتقلد فيها الخليفة كانت غير محدودة زمانيا وحيث أن التجربة علمتنا أن ذلك غير واقعي ولا دليل على ذلك فلا حرج علينا أن نحدد المدة بما يلائم الظروف والواقع ومصلحة المجتمع»[1] ولكن هذه المبادئ بحاجة إلى اجتهاد يضبط إجراءات آلية تحقق مقاصدها ولا يكتفي الخطاب الإسلامي السياسي بالاتكاء على موروث فقهي تاريخي كانت له ملابساته وحيثياته الخاصة، فالفكر السياسي السني غاب عليه الواقع السياسي الذي صبغ الخلافة الملكية بعد الخلافة الراشدة لأنه فكر اعتمد منطق التكيف مع واقع متغير خوفا من تهاوي صورة الخلافة وخوفا من انفصام وتنازع داخلي يهوي بالوحدة الإسلامية، وخوفا من الفتن التي تهدم المقاصد الكبرى من وجود الخلافة أصلا، وبغض النظر عن إيجابية أو سلبية هذه الصورة، فإنها لا يمكن أن تكون الصورة النمطية والنموذجية يبنى عليها أساس القواعد الدستورية للسلطة في نظام إسلامي.

أما في الفقه الشيعي فإن عقائدية الإمامة عندهم شكلت عائقا أمام الاجتهاد السياسي الواقعي، فتجمدت صورة الإمامة محصورة في قالب واحد، « بعد الغيبة الكبرى يمكننا القول، إن المرحلة الاستثنائية انتهت وعندما يستند الخطاب " الإيديولوجي " والسياسي والتنظيمي، والتعبوي، في عصرنا هذا إلى خطاب المرحلة الاستثنائية فيمكن الحكم عليه بأنه غير واقعي، وبالتالي سيكون تجريديا، أي خطابا في الفراغ أو في التاريخ»[2] والاجتهاد الإسلامي بحاجة إلى إبداع في مجال الوسائل

1 - **نعماني المكي**، مرجع سابق، ص: 54.
2 - **محمد مهدي شمس الدين**، الإجتهاد والتجديد في الفقه الإسلامي، (المؤسسة الدولية للدراسات والنشر بيروت، لبنان، 1999م) ص:195.

التي تحقق المبادئ الإسلامية ومقاصدها الشرعية، ولا يمكن طبعا أن ينجر الفكر السياسي الإسلامي إلى جدل حول السنة والبدعة في مجال هو خارج هذا الطرح «والبدع تعرض للناس في مجال العبادات التي لا مجال فيها للفكر البشري لأن مبناها على التوقف حتى يأذن الله ... أما الوسائل الحرة لما أمرنا به من جهاد علمي أو مدني أو فكري أو عسكري، فلا صلة لها بتة ببدعة ولا سنة »[1].

وهذا ما فهمه السلف الصالح، فميز بين مجال التجديد والإبداع البشري الصالح، وبين مجال الالتزام والإقتداء، فتحركت دولة الخلافة الراشدة في أكثر من ميدان ومجال للاجتهاد في تجديد الوسائل والآليات، بما يحقق مصالح الأمة ومقاصد الشرع، ومن أمثلة ذلك دواوين عمر بن الخطاب أو جمع القرآن على مصحف واحد وغيرها.

علما « أن الديوان بالفارسية اسم الشياطين فسمي الكتاب باسمهم لخدمتهم الأمور ... وأول من وضع الديوان في الإسلام عمر بن الخطاب »[2].

وبالتالي فالقول أن الإسلام لم يشرع آليات للحكم قول غير دقيق ، كما يقول "علي عبد الرازق" بعدما عرض أدلة في سياق أن الإسلام دعوة ودين لا دولة وسياسة «وجدنا ذلك ووجدناه كثيرا غيره تعلمنا أن الذهاب إلى أن النبي صلى الله عليه وسلم قد بين أمر الخلافة من بعده، رأي غير وجيه ، بل الحق أنه صلى الله عليه وسلم ما تعرض لشيء من أمر الحكومة بعده ، ولا جاء للمسلمين فيها بشرع يرجعون إليه »[3].

وإن كنا نسلم بأن النبي صلى الله عليه و سلم لم يستخلف أو ينص على الخليفة من بعده « لا لأبي بكر كما قد زعمت طائفة من أهل السنة، ولا لعلي كما يقول طائفة من الرافضة»[4] فإن الشريعة قد وضعت المعالم الأساسية لإدارة شؤون

1 - **محمد الغزالي**، تراثنا الفكري في ميزان الشرع والعقل، (دار المعرفة، الجزائر، الجزائر، دط، دس) ص:104.
2 - **الماوردي**، مرجع سابق، ص:37.
3 - **علي عبد الرازق**، الإسلام وأصول الحكم، (مؤسسة الفنون المطبعية، الجزائر، الجزائر) ص: 108.
4 - **ابن كثير**، البداية والنهاية، (مكتبة المعارف، بيروت، لبنان، 1965م) ج5، ص:250.

الدولة واستخلاف من يقوم مقام الخليفة وهذا ما فهمه الصحابة وقاموا بـه بجديـة وسرعة ويعتبر ذلك أمرا مثيرا وهاما في عالم سيطرت عليه الأنظمة الاسـتبدادية والملكية تجد الهيئة السياسة في المجتمع الإيماني تجتمع في مجلس سياسـي بـدار السقيفة وتتداول الأمر السياسي بأرقى نقا ًٍ وحوار وتطرح أكثر مـن مرشـح دون حرج أو غرابة، ثم تبايع من استقر عليه الرأي فيتقدم إلى الناس في بيعة عامة تؤكد رضا الناس وقبولهم، فلا يمكن بعد هذا أن ندعي أن الإسلام لـم يؤسـس المبـادئ الدستورية التي يقوم عليها الحكم، فقط بسبب الجهل والتغاضي عـن المصـطلحات الشرعية المتعلقة بالقواعد الدستورية « وبيان ذلك أن الناس عامة في هـذا الزمـان قليلا ما يتفطنون لما ورد في القرآن وفي كتب الحديث والفقه من المصطلحات عـن الأحكام والمبادئ الدستورية، ذلك بأن نظام الإسلام السياسي قد تعطل فينا منذ أمر غير يسير فلا يكاد اليوم يسمع بتلك المصطلحات»[1].

الفرع الثاني: الاجتهاد في آليات الشورى والبيعة.

وكادت هذه الفروض السياسية الإسلامية تتـوارى خلـف وطـأة الاسـتبداد السياسي، وقهر الأنظمة المغتصبة للسلطة « ونحن نطالب الشورى، ونريد اعتبـار الوسائل المؤدية لها فروضا عينية على أساس من القاعـدة الفقهيـة " مـا لا يقـوم الواجب إلا به فهو واجب " »[2]، ولا بد من الاجتهاد السياسي أن يطور آليات ويبني نظما إجرائية، لتحقيق هذه المبادئ وغيرها فقد أجهد الفقهاء القدامى في الاجتهاد في كثير من الآليات الواقعية لتنظيمها ، مثل اجتهادهم في آلية " أهل الحل والعقد " و " نظام الحسبة "، وغيرهما واليوم نحن بحاجة إلى تصور واقعـي لتنظـيم أحوالنـا السياسية في إطار دستوري عام، وبناء الآليات المرنة لإشاعة الشورى في دواليب

1 - **أبو الأعلى المودودي**، تدوين الدستور الإسلامي (شركة الشهاب، الجزائر، الجزائر، دط، دس) ص:09.
2 - **محمد الغزالي**، السنة بين أهل الفقه وأهل الحديث (دار الكتب، الجزائر، الجزائر، ط8، 1980م) ص:169.

الدولة، لأنه ليس المهم رفع المبدأ بصفة شعارا «بل المهم أن نوفر الضمانات والأساليب التي تجعل الشورى حقيقة مرعية، فيختفي الفرد المستبد ، وتموت الوثنيات السياسية ويترجح الرأي الصحيح »[1]، تصبح الشورى مثلا نظاما يميز الدولة، وواجبا دستوريا يلزم الحاكم بالالتزام لهذا النظام « وأهم ما يجب على الإمام المشاورة في كل ما لا نص فيه عن ﷲ ورسوله ولا إجماعا صحيحا يحتج به، أو ما فيه نص اجتهادي غير قطعي، ولا سيما أمور السياسة والحرب المبنية على المصالح العامة »[2]، فهذه المبادئ إذا لم تكن واقعا بوسائلها الإجرائية، تبقى عناوين تذكارية لا أثر لها في واقع الناس، ولحكم الوسائل حكم مقاصدها، ومن هنا تأتي أهمية الوسائل الإجرائية، كونها تحمل ذات الأهمية الشرعية لمقاصدها، فإذا كان المقصد من الضرورة المصلحية بما يجعله واجباً، فإن وسائله تكون بذات الأهمية.

ويرتكز الاجتهاد في هذا الباب على:

أ- الأدلة العامة: التي جاءت لتؤصل هذه الفروع، خدمة لمقصد النظام وحفظ الجامعة الإسلامية من الفوضى، وهو مقصد معتبر باستقراء أدلة الشريعة «إذ نحن استقرينا موارد الشريعة الإسلامية الدالة على مقاصدها من التشريع استبان لنا من كليات دلائلها ومن جزئياتها المستقرة، أن المقصد العام من التشريع فيها هو حفظ نظام الأمة واستدامة صلاحه بصلاح المهيمن عليه وهو الإنسان»[3]. وبالتالي فإن الأدلة العامة هي أدلة على الأحكام الجزئية، وأن الجزئيات التي ليس لها أدلة جزئية مخصوصة، فهي تدخل في حكم الدليل العام، ولايمكن بأي حال التحريم بدون دليل , فلا تحريم إلا بنص

1 - **محمد الغزالي**، السنة بين أهل الفقه وأهل الحديث، ص:168.
2 - **رشيد رضا**، مرجع سابق، ص:48.
3 - **طاهر بن عاشور**، مقاصد الشريعة الإسلامية، ص:63.

ويقـــول تعـــالى: ﴿ وتَــعَاوَنُوا عَلَــى البِّــرِ و التَّقْــوَى و لا تَعَــاوَنُوا عَلَــى الإِثْــمِ والعُدْوَانِ وَاتَّقُوا اللهَ إِنَّ اللهَ شَدِيدُ العِقَابِ ﴾[1].

وهذا من ميزات الشريعة الإسلامية ومرونتها، فهي تضع الأدلة العامة معـالم هادية للاجتهاد البشري حتى يستنبط ما يتفرع منها من جزئيات لخدمـة مصـالحه الدنيوية والأخروية ونجد هذا بالخصوص في مسائل المصلحة المرسلة، وأغلبها في باب السياسة الشرعية، وهذا معنى صلاحية الشريعة الإسلامية لكل زمان ومكـان، وعموميتها «فتعين أن يكون معنى صلوحية شريعة الإسلام لكل زمـان أن تكـون أحكامها كليات ومعان مشتملة على حكم ومصالح صالحة لأن تتفرع منهـا أحكـام مختلفة الصور متحدة المقاصد»[2].

ب- الأصل في الأشياء الإباحة: إن الإباحة هي الأصل الحكمي في الإسلام، فلا يمكن في الشريعة الإسلامية التحـريم والمنـع إلا بـنص مـن الشارع، والمباح في الشريعة الإسلامية دائرته أوسع , كما أن كل ما سـكت عنه الشارع , ولم ينص عليه بتحريم , فهو في دائرة العفو مما يوسع مجـال الاباحة في الاجتهاد

ت- البعد المقاصدي: إن الاجتهاد المقاصدي الذي يأخذ بعين الاعتبـار مآلات الأفعال ومقاصدها المشروعة، فتكون الجزئيات والوسائل تبعـاً لمـا تحققه من مقاصد شرعية يقرها الشارع، لأن الاجتهاد فـي الوسـائل يكـون لتحقيق المقاصد الشرعية، وإقامة الحدود الربانية ورفع الشعائر الإلهية، لمـا فيه خير البلاد وصلاح العباد «والوسيلة إلى أفضل المقاصـد هـي أفضـل المقاصد والوسيلة إلى أرذل المقاصد هي أرذل الوسائل»[3].

2- الاستفادة من باب "الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر"، لدعم وترسيخ فاعليـة المجتمع والأمة في دورها العام، ومشاركتها فـي المعـروف مـن خـلال نخبهـا

---

1 - سورة المائدة، الآية:02.
2 - **طاهر بن عاشور**، المرجع السابق، ص:93.
3 - المرجع ذاته، ص:145.

ومجتهديها، أو من خلال قواها السياسية والاجتماعية في الأمور العامة التي بها تقام الدولة وتحفظ أركان المجتمع ووحدته، وبها تصان رفعت الأمة وقيمتها، وعدم ترك هذه المبادئ المقدسة عرضة للفهم الفردي، وهوا المتنطعين، فعندما لا توجد آليـات رسمية وتنظيمية تمثل هذا المبدأ فإنها تضيع مقاصدها الشرعية، وذلك فـي إطـار التوازن بين مقصد المصلحة، ومقصد الحرية البشرية، وهذا مراعـى فـي الفقـه الإسلام، حيث وازن بين واجب الدعوة للمعروف والنهي عن المنكر وبين الحريات الفردية والحريات العامة، ويتجلى ذلك في الحدود التي رسمها الفقهـاء فـي نظـام الحسبة، وهو النظام كان يمثل آلية الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، هذا الواجب الكفائي يقـول تعـالى: وَلْتَكُنْ مِنْكُم أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الخَيْرِ وَ يَأْمُرُونَ بالمَعْرُوفِ و يَنْهَونَ عَنِ المُنْكَرِ وَ أُولَئِكَ هُمُ المُفْلِحُون [1].

ومن بين القواعد التي وضعها الفقه الإسلامي والتي تبين هذا التـوازن بـين متطلبات الواجب ولوازم الحق.

1- أنه لم يعط للمحتسب حق إجبار الأغلبية على رأيه الاجتهـادي أو اختيـار مذهبه الديني حيث «ليس على المحتسب أن يجبر الناس على رأيه واجتهاده، ولا يقودهم إلى مذهبه، لتسويغ الاجتهاد للكافة، فيما اختلف فيه»[2]. وهكذا تم حماية حق الأفراد في اختياراتهم المذهبية والاجتهادية، وحمى الأغلبية مـن استبداد الأفراد والأقليات باسم هذه الآلية الشرعية.

2- تحديد مجال الحسبة فيما اتفق عليه، وإخراج مسائل الاجتهاد المختلف حولها «فكل ما هو في محل الاجتهاد فلا حسبة فيه، فليس للحنفي أن ينكـر علـى الشافعي أكله الضب والضبع، ومتروك التسمية، ولا للشافعي أن ينكر علـى الحنفي شربه النبيذ الذي ليس بمسكر ...»[3].

1 - سورة آل عمران، الآية:104.
2 - **الماوردي**، مرجع سابق، ص:261.
3 - **الغزالي**، إحياء علوم الدين، تخريج: الحافظ العراقي (دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، دس) ج3، ص:1226.

الـفـصـل الـرابـع

ضوابط ومقاصد ومجالات اعتبار الأغلبية في المجال السياسي

- المبحث الأول: ضوابط اعتبار الأغلبية في المجال السياسي.
- المبحث الثاني: مقاصد اعتبار الأغلبية في المجال السياسي.
- المبحث الثالث: مجالات اعتبار الأغلبية في المجال السياسي.

المبحث الأول : ضوابط اعتبار الأغلبية في المجال السياسي.

لكل مبدأ أو قاعدة ضوابط تحقق مقاصده، وتحول دون انحراف غاياته، لأن تطبيقه لا يمكن أن يكون خبط عشواء, ولكن يحتاج إلى معالم تحدد مسلكه، وتكبح جماحه وتوجه اتجاهه ليبلغ الغايات التي من أجلها وضع، واعتبار الأغلبية في المجال السياسي لا يمكن أن تكون مبدأ دستوريا وسياسيا إيجابيا, إذا لم تراعى فيها الضوابط التي في الحقيقة هي ضوابط عامة لكثير من المبادئ الدستورية السياسية لأنها تكون في مجملها الإطار الذي يحدد كيان الدولة الشرعي والقانوني.

ولتحليل هذا المبحث نناقش :

المطلب الأول : ضوابط اعتبار الأغلبية في المجال السياسي.
المطلب الثاني: مقاصد اعتبار الأغلبية في المجال السياسي.
المطلب الثالث: مجالات العمل بالأغلبية في المجال السياسي.

المطلب الأول : ضوابط اعتبار الأغلبية في المجال السياسي.

يمكن تحديدها في:

الفرع الأول : ضابط الحاكمية.
الفرع الثاني: دستورية الأغلبية.
الفرع الثالث: ضوابط فرعية.
الفرع الرابع: الرقابة الدستورية.

الفرع الأول : ضابط الحاكمية.

إن المباحث المتقدمة تبين ذلك الاعتبار الشرعي والدستوري في المجال السياسي ولكن هذا الاعتبار يطرح إشكالية شرعية وكذلك دستورية أخري، وهي هل تعتبر الأغلبية بالاستناد إلى السيادة الشعبية هي العليا، لا يحدها حدود ولا يضبطها ضابط أم إنها بدورها تخضع إلى سيادة أعلى، وهنا يظهر الفرق بين فقه السياسة الشرعية والفقه الدستوري الغربي، نظرا لأن الفقه الدستوري توقف عند مبدأ السيادة الشعبية فجعلها السيادة الأعلى، وإن في فلسفته القانونية جعل من القانون الطبيعي المستند الأعلى، أما بالنسبة لفقه السياسة الشرعية فنجد أن الأغلبية تأتي في طار تصور عام يخضع إلى حاكمية أعلى، تضع الحدود والمعالم التي من الوجوب

الوقوف عندها فتنتهي عندها الإرادات البشرية الفردية والجماعية، وهذه الحاكمية هي حاكمية الشريعة، التي ترسخ: حكم الله: الحكم الحكيم، وتستند هذه العقيدة إلى أصول شرعية وعقائدية نجملها فيما يلي:

1- أصل العقيدة الإسلامية التي تجعل الإيمان كتلة عقدية، لا يمكن تبعيضها« إن التوحيد – الذي هو جوهر الإسلام – ليس مجرد كلمة تقال، أو شهادة تعلن، أنه اتجاه فكري، ونفسي وخلقي، وعملي يفرض على المسلم ألا يبغي غير الله ربا ولا يتخذ غير الله وليا، ولا يبتغي غير الله حكما. يقول تعالى: مَا تَعبُدُونَ مِن دُونِهِ إلا أسمَاءً سَمَّيتُمُوهَا أنتُم وَ آبَاؤكُم مَّآ أنزَلَ اللهُ بِهَا مِن سُلطَانٍ إنِ الحُكمَ إلا للهِ أمَرَ ألا تَعبُدُوا إلا إيَّاهُ ذَلِكَ الدِينُ القَيّمُ وَلَكِنَّ أكثَرَ النَّاسِ لا يَعلمُون [1].

ويقول تعالى: وَمَا كَانَ لِمُؤمِنٍ وَلا مُؤمِنَةٍ إذَا قَضَى اللهُ وَرَسُولُهُ أمراً أن يَكُونَ لَهُم الخِيَرَةُ مِنْ أمرِهِم وَمَنْ يَعصِ اللهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلالاً مُّبِيناً [2].

وهو – بهذا – أساس الحرية الحقيقية، إذ لولا حرية لاتخذ بعضهم بعضا أربابا من دون الله سواء الأرباب من رجال الملك، مثل فرعون ... أم من رجال الدين، الذين حرموا على الناس ما شاءوا، وحللوا ما شاءوا، دون إذن من الله تعالى»[3] فالإيمان في العقيدة الإسلامية هو كتلة واحدة، ويشمل حياة الإنسان ومناحي سلوكه، فالدين ليس مجرد معتقدات قلبية كما أنه ليس مجرد التزامات فردية، فهو نظام متكامل يمس جميع ميادين الحياة ومثلما يتوجه إلى الفرد يتجه إلى الجماعة بصفته بنية اجتماعية وسياسية واحدة ومنظمة.

« فالنظام الإسلامي، يسوده أيما موحد هو عقيدة التوحيد قولا وعملا بالوسائل والأوضاع الإسلامية، وهذه الوحدة الإيمانية تؤدي إلى قيام قاعدة شعبية متضامنة

---

1 - سورة يوسف، الآية:40.
2 - سورة الأحزاب، الآية:36.
3 - **يوسف القرضاوي**، الإسلام والعلمانية، وجها لوجه (مكتبة رحاب، الجزائر، الجزائر، ط 2، 1989م) ص:107.

هي الأمة ويقوم بينهما – بطبيعة الحال – توازن دستوري في جميع النظم الدستورية»[1].

2- عصمة الشريعة الإسلامية لأنها شريعة ربانية، جاءت لترسم معالم الهدى الرباني في طريق البشرية « إن الشريعة المباركة معصومة، كما أن صاحبها صلى الله عليه وسلم معصوم، وكما كانت أمته فيما اجتمعت معصومة »[2]. وهذه العصمة هي التي تجعلها المرجع العقائدي والتعبدي والتعاملي والتشريعي الأعلى، التي تتجه إليها الإرادة الجماعية في تحقيق مقاصدها التي تعود إلى صالح العباد في الدنيا والآخرة.

3- ليس للبشر الخيرة فيما شرع الله لهم، لأنه أعلم بما يصلح للعباد، وأحسن حكما وهو العليم الحكيم، فكل ما كان من حقوق الله فليس للمكلف فيه اختيار, فهو حدود شرعية ومحارم ربانية لا يجوز تجاوزها، وعلى هذا الأساس يتبين أنه ليس للأغلبية أن تتجاوز المرجع الحكمي، وإلا صارت الشريعة عبثا، ولقد رأينا كيف زاغت في بلدان الكفر التشريعات فأحيانا تغلب عليها المصالح الضيقة المادية وغيرها التي لا تخدم الأمم والشعوب، بل تعود بالفائدة لحساب العصابات المتنفذة في السلطة، وأحيانا يغلب عليها هوى الأنفس فرأينا قوانين تبيح الزواج المثلي أو تشرع الزنا والربا ... الخ وكل هذا يعود إلى فقدان المرجعية التشريعية الضابطة.

« ولا يرضى الإسلام أن يكون في الحياة فضلة لا العمدة، وأن يكون له الهامش لا الصلب، وأن يكون لغيره القيادة وعليه الطاعة والإتباع ؟ إن طبيعة الإسلام أن يكون قائدا لا مقودا، وسيدا لا مسودا لأنه كلمة الله وكلمة الله هي العليا " ولهذا فهو يعلو ولا يعلى "»[3].

3- الشريعة الإسلامية هي هدي للعقل البشري، بها يلتمس الحق، ويقدر ميزان العدل في علاقة تفاعلية بين النقل والعقل ذلك أن:

---

1 - **محمد هشام سلطان**، العقيدة والفكر الإسلامي، (مكتبة رحاب، الجزائر، الجزائر، ط2، 1988م) ص:50.
2 - **الشاطبي**، الموافقات، ج1، ص:41.
3 - **يوسف القرضاوي**، الإسلام والعلمانية، وجهاً لوجه، ص:104.

أ – إن للنقل الشرعي في الإسلام أولوية ينطلق منها العقل ولا يتعداها بتعطيل أو إبطال وذلك « أنه لو كان كذلك لجاز إبطال الشريعة بالعقل، وهذا محال باطل وبيان ذلك أن معنى الشريعة أنها تحد للمكلفين حدودا في أفعالهم وأقوالهم واعتقاداتهم وهو جملة ما تضمنته »[1] ويأتي دور العقل مع النقل في كشف حقيقته، والعمل على استنباط مقاصده، واستنباط أحكامه « إن جعل العقل هو الحاكم على الأفعال والأشياء من ناحية المدح والذم عليها في الدنيا والثواب والعقاب عليها في الآخرة، تصور يستحيل وجوده في واقع الحياة »[2].

ب – لا تناقض بين النقل الصحيح والعقل السليم ذلك أن « الأدلة الشرعية لا تنافي قضايا العقول والدليل على ذلك من وجوه أحدها. إنها لو نافتها لم تكن أدلة للعباد على حكم شرعي ولا غيره لكنها أدلة باتفاق العقلاء ...

والثاني إنها لو نافتها لكان التكليف بمقتضاها تكليفا بما لا يطاق ... وهو باطل حسبما هو مذكور في الأصول.

والثالث إن مورد التكليف هو العقل، وذلك ثابت قطعا بالاستقراء التام، حتى إذا فقد ارتفع التكليف رأسا ...»[3] وعليه فالعقل في الإسلام هو علة التكليف، التي بموجبها يحاسب الإنسان، فلا اعتبار بتصور العقل دور ثانوي بل دوره جوهري وأساسي وهو دور أكثر قيمة في تفاعله مع النقل لأنه تعامل مع خطاب إلهي.

« ويعتمد عليه في فهم الدين، وعمارة الأرض، وهو يدعو إلى العلم والتفوق فيه والأخذ بأحدث أساليبه، والنزول على حكمه في كل المجالات، ويعتبر التفكير عبادة وطلب كل علم تحتاج إليه الأمة فريضة، والتخلف عن ركب العلم المعاصر منكرا وجريمة ....»[4] وللعقل مجالات واسعة يجد فيها مقطوعا عن التوجيه التفصيلي للوحي ومتروكا عفوا للتفكير والتقدير بما تقضيه الخبرة والمصلحة التي

1 - **الشاطبي**، الموافقات، ج1، ص:51.
2 - **محمود الخالدي**، مرجع سابق، ص: 48.
3 - **الشاطبي**، الموافقات، ج1، ص:51.
4 - **يوسف القرضاوي**، الإسلام والعلمانية، ص:36.

تتغير حسب المكان والزمان وحسب تراكم التجارب الإنسانية والمعـارف العقليـة، والمدارس الفكرية.

« وبالاستقراء عرفنا أن ما يتغير الزمان والمكـان والإنسـان تغيـرا كليـا وجذريا، ترك الشارع النص عليه، وهو منطقة العفو .... وهي متروكـة لاجتهـاد العقل الإسلامي يشرع لها ما يناسب زمانه ومكانه ... وما يتغير بعض التغير نص عليه بإجمال دون تفصيل، بما يضع المبادئ ويؤسس القواعد، ويـدع التفصـيلات لاجتهاد المسلمين»[1] وهكذا ففي كل سبيل يكون العقل هو القاصد إلى الغاية، يـتلمس الحق والهدى، تقوده إلى الهدف المعالم التي تمنع عنه الانحراف والضـلال والبتـة «فطريق الحق الذي رسمه الدين هو طريق الحق الذي يهدى إليـه الفكـر الثاقـب والبصر السديد، وهيهات هيهات أن يختلف العقل والنقل، أو أن تتناقض ثمار الوحي والفكر، ما دام كلاهما تصويرا مجردا للحقيقة كما هي دون ريبة أو عوج »[2].

وبالتالي فإن حقائق الدين القيم لا تختلف عن حقائق العلم الثابـت، فكلاهمـا حقيقةً تعبر عن مصدر واحد، لذلك فإن نكران أي منهما هو جهل وضـلال، لأنـه نكران لمعلوم وواقع الحال «والواقع أن جحد شيء مما جاء الدين به يقينا، يسـاوي الجهل بالقوانين العلمية العادية ولا فرق في نظرنا بين متدين يظن الأرض مستطيلة أو مربعة، وبين مثقف محجوب عن أصول الاعتماد ومراسم العبادة »[3] فحاجة العقل إلى الحقائق الدينية هي حاجته إلى الحقائق العلمية التي تعينه على بلـوغ الصـواب وإدراك الحق، وإلا زّلت به مسالك التخمينات المبتورة وهوى الأنفس التائهة «سيظل الإنسان – وإن صعد إلى القمر أو ارتقى إلى المريخ – في حاجة إلى قواعد ربانيـة تضبط مسيرته، وتحكم علاقته تأمره بالمعروف وتنهاه عـن المنكـر، وتحـل لـه الطيبات، وتحرم عليه الخبائث، وتلزمه بعمل ما ينفعه وتجنب ما يضرّه ... سـيظل

1 - **يوسف القرضاوي**، السياسة الشرعية، ص: 72.
2 - **محمد الغزالي**، حقوق الإنسان، ص:150.
3 - المرجع ذاته، ص:151.

الإنسان في حاجة إلى تحريم الرّبا وتحريم الخمر والميسر، وتحريم السرقة والرشوة ... وتحريم الظلم بكل صوره وأنواعه »[1].

ج – جاءت الشريعة على مقتضى العقول السليمة، المحرّرة من قيود الهوى وسفاهة الرأي « إن الاستقراء دلّ على جريانها على مقتضى العقول »[2] فلا يمكن جريان أحكام الدين وتوجيهات الوحي إلا على سبيل العقل الموفق للحق، المتحرّر من ضلالات الظن والرأي بلا علم لذلك لا تعارض بين الدين الصحيح والعقل السديد، فإذا تأكدنا من صحة النقل فعلينا فقط أن نتأكد من صحة العقل من حيث منهج الفهم والاستنباط وإدراك مدلول النقل ومقاصده.

د- وبعد كل هذا فإن العلاقة بين الشريعة ومفهوم الأغلبية هي علاقة واقعية من منطلق أن الأمة بمجملها تدين بالإسلام، فيكون من البديهي أن تتديّن بشريعة هذا الدين « التي تدين أغلبية الأمة بربانيتها، وعدالتها، وكمالها، وخلودها، وتحس بالإثم والقلق إذا أعرضت عن أحكامها وترى أنها مهددة بعقاب الله في الدنيا والآخرة »[3] كما أن الأغلبية تشكل ضمانا واقعيا لحسن القيام بالشريعة لأنها أمر عام، كما أن الشريعة ضمان لاستقرار حكم الأغلبية من خروج الخارجين « وأعلم أن حسن القيام بالشريعة وحمل الناس عليها يحسم عنك من قويت نكايته من الخوارج، لأن أكثر الخوارج يسلك إلى الممالك من تضييع السنن وظهور البدع ويستصرخون بصالحي الرعية »[4] كما أنها تحمي المجتمع كأغلبية من طغيان السلطة وتلاعبها بالقانون لأنها ملزمة بها، ذلك أن السلطة في ظل الشريعة ملزمة بالتقيد بأحكامها، فلا تجد ذلك الهامش من السيادة المطلقة الذي يعطيها فرصة التسلط أو الاجتهاد، حسب هواها حتى ولو على حساب مصالح الأمة ومقاصد الشرع الذي يعود بالجملة إلى مصالح

1 - **يوسف القرضاوي**، الإسلام والعلمانية، وجها لوجه، ص:150.
2 - **الشاطبي**، الموافقات، ج3، ص:177.
3 - **يوسف القرضاوي**، الإسلام والعلمانية، وجهاً لوجه، ص:119.
4 - **أحمد الداية**: الفلسفة السياسية عند العرب، ت.ح: عمر المالكي، (الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر الجزائر، د.ط، 1971م) ص:71.

الدنيا والآخرة لعموم الناس، وذلك من جوهر الخلافة « الخلافة هي الرياسة العظمة، والولاية العامة الجامعة، القائمة بحراسة الدين والدنيا »[1].

وهي بذلك في الحقيقة تشكل تكاملا بين الهدي الرباني وبين الاجتهاد البشري وكلاهما هدي فالأول هدي منزل والثاني هدي مخلوق في ذات الإنسان، فالعقل نعمة ربانية لم يهبها لنا لتبقى جامدة، ولكن ليس كذلك لتعبث بها نوازع الهوى، ومتاهات الغرور، لذلك فلا يمكن أن نطرح التناقض الكلي، بين حكم الشريعة والقانون الإنساني أو بين حكم الله وحكم الإنسان فالمعرفة الإنسانية ليست خطيئة في الإسلام، ويظهر ذلك التفاعل بين العقل والنقل من وجوه.

[illegible]: إن مرونة الشريعة أقرت للعقل بمساحة واسعة من التكليف الاجتهادي لأنها جمعت بين الثبات والمرونة « أنه الثبات على الأهداف والغايات، والمرونة في الوسائل والأساليب الثبات على الأصول والكليات، والمرونة في الفروع والجزئيات، الثبات على القيم الدينية والأخلاقية والمرونة في الشئون الدنيوية والعلمية »[2].

[illegible]: إن الإنسان هو المكلف شرعا باستقبال هده الشريعة إيمانا وتفسيرا وتطبيقا والجماعة الإسلامية هي القائمة على ذلك « كل هذا، يرينا أن الشريعة ليست أغلالا في أعناق الناس، ولا قيودا في أرجلهم، بل علامات هادية، ومنارات على الطريق وقواعد للسير حتى لا يصطدم الناس بعضهم ببعض، فتذهب الأرواح والأموال »[3].

وأي فهم يتذرع بحاكمية الله تعالى ليعترض على حق الأمة في إقامة السلطة وعزلها هو فهم أقرب إلى فهم " الخوارج " في اعتراضهم على مسالة التحكيم زمن الخليفة علي كرم الله وجهه، الذي اعترض عليهم بمقولته المشهورة « كلمة حق أريد بها باطل » كما أن هذا الفهم أقرب إلى النهج التيوقراطي الذي ساد الإمبراطوريات القديمة...« فإن من هواة الكلام في الإسلام جماعة رفضت أن تكون

---

1 - **محمد عبد الحي الحسني**، نظام الحكومة الإسلامية، التراتيب الإدارية، علق عليه: علي محمد دندل (دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 2001م) ص:89.

2 - **يوسف القرضاوي**، الإسلام والعلمانية، وجها لوجه، ص:151.

3 - المرجع ذاته، ص:158.

الأمة مصدر السلطة، لماذا ؟ لأن الحاكمية ّ لا للشعب وظـاهر أن ذلـك لعـب بالألفاظ، أو جهل بمعنى التشريع، أو خدمة للاستبداد السياسي »[1] إن منع الرأي العام الإسلامي من لعب دوره السياسي في كنف الحرية والعلنية، ما هو إلا بقية من بقايا عصور الانحطاط وطغيان تسلطي على حق الأمة الشرعي، وواقع رسخته مراحـل الاستبداد، والإدعاء بغوغائية الأمة فيه تجاوز لحقيقة الأمر « ألم يكن هؤلاء الغوغاء هم سواد الجيوش المقاتلة مع هذا وذاك ؟ قبلناهم مقاتلين ولم نقبلهم ناخبين ؟ »[2] إن تغييب الأمة عن واجبها وحقها شبيه بتغييب المرجع الشرعي، بما يمثله من تنـوير وهدي، وبما يمثله من قيم غيابها في المجال السياسي يشكل هاجسا دستوريا وعقائديا في غاية الأهمية ....

وفي الحقيقة يشكل غياب هذا المفهوم في الفقه الدستوري الغربي هاجسا كبيرا بفعل غياب منظومة القيم الأعلى، التي تشكل من جهة مستندا تشريعيا تعـود إليـه القوى ويضبط الحياة التشريعية ويحميها من عبث الأقليات الحكومية، ومـن جهـة أخرى يخرجها من الانغلاق في اتجاه المجتمع « فإذا نحن أدنا كل تظاهرات الحيات الدينية بوصفها معادية للديمقراطية فإننا نخشى على أنفسنا من الانغلاق على عقلانية متطرفة تقضي بنا إلى إنكار دور القوى المجتمعية الفاعلة وتوجهاتهـا الثقافيـة »[3] وهذا الواقع الذي لسان حاله يقول « ولم يتبق لنا في غالب الأحوال في عالم أقفر من السياسة بعد أن أقفر من الآلهة، سوى الطقوس وحالات الشعوذة التي نتمسـك بهـا لنضفي ضرورة على حيواتنا الصدفوية »[4] فهذه الحالة التي تصور تيهان الإنسـان والنظم السياسية وعندما تحتكر السيادة السلطات، وتختطفها من الشـعوب والأمـم وتختطفها من الهدى الرباني، تعزف عن القيم العليا لا تنتج سـوى حيـاة سياسـية واجتماعية فارغة ومملة « فإنسان ذلك التنظيم العصري لا يسمح لنفسه قط بتبنـي

1 - **محمد الغزالي**، الفساد السياسي في البلاد العربية والإسلامية، ص:84.
2 - المرجع ذاته، ص:86.
3 - **آلان تورين**، مرجع سابق، ص:227.
4 - **جان ماري جونيو**، نهاية الديمقراطية، تر: ليلى غانم، (دار الأزمنة الحديثة، بيروت، لبنان، 1998م) ص:127.

مبادئ ما وحدوده هي ردود الأفعال وهو إنسان قليل الإيمان .... وما يُنتظر منه هو أن يموّه عن خوائه الداخلي بالمرح »[1].

وهذه الحالة التي جعلت واقع تضاد وهمي بين الدين والدولة، بحثا عن حرية أرضية ضيقة بعيدا عن رحابة السماء « فالذات الشخصية مصـنوعة مـن حريـة وهوية والتخلي عن الهوية لا يمكن أن يكون ثمنا للحرية»[2] ووجدت الأغلبية الشعبية نفسها بعد أن سلّمت أصواتها لسلطة حاكمة باسمها، تحت رحمة هذه السلطة، والخلل لم يحصل بسبب هذا وإنما في ظل غياب المرجعية القيمية التي تعبّر عن الهوية، في مواجهة مرجعية بديلة لم تستطع حماية مصالح الأغلبية بل ورّطتها في دكتاتوريات إنسية مقطوعة عن أي قيم، سوى قيم المصالح المادية للسوق « ففي البلدان الغنيـة يتجه التسويق إلى الحلول محل التصويت، أما في البلدان الفقيرة فتعطـى الأولويـة للتخاص من الفقر، ويُنتقد الكلام عن الحريات العمومية باعتبـاره كلامـا نخبويـا ....»[3].

ولم تستطع فكرة القانون الطبيعي أن تعالج المأزق التشريعي الذي يفتقد إلـى مرجعية وسند تشريعي سام، وذلك بسبب افتقار هذا القانون إلى المضمون العميـق للمبادئ القيمية، فما هو إلا مجموعة من المثل الأخلاقية العامة التي لا تصل إلى حد اعتبارها قواعد ضابطة بإمكانها أن تشكل قيودا وحدودا حقيقية للسلطة« إن القـانون الطبيعي المعاصر يكمن في حصر قواعد هذا القانون في مجموعة من مبادئ تعبـر عن الحرية والعدالة، المثل السامية العليا والتي تشكل في مجموعها موجّها لكافـة التشريعات الوضعية ومعيارا تستند إليه في معرفة مطابقة القانون الوضـعي لتلـك القيم، فأي تشريع يخالف تلك القيم يعد تشريعا ظالما لا يعبر عن الـذّوق الإنسـاني العام »[4]، فاصطدم الواقع الغربي بالفراغ القيمي فالغرب عكس الشرق الـذي هـو

---

1 - **جان ماري جونيو**، نهاية الديمقراطية ، ص:127.
2 - **آلان تورين**، مرجع سابق، ص:193.
3 - المرجع ذاته، ص:175.
4 - **إدريـس فاضـلي**، الـوجيز فـي فلسـفة القـانون، (ديـوان المطبوعـات الجامعيـة، الجزائـر، الجزائـر، د.ط، 2003م) ص:162.

بحاجة إلى ثورة سياسية إصلاحية فهو بحاجة إلى ثورة روحية تعيـد إليـه القـيم السماوية في واقعهم المادي المقطوع عن الإيمان، فكما يقول بعض كتابهم « نحـن في الغرب أمامنا ثورة علينا إتمامها وهذه الثورة لا تتمثل في إنجاز نظـام سياسـي وإنما روحي، فلن يفيد شيء بكاؤنا على أزمة التنوير»[1] وعلى الرغم ما قامت بـه العلمانية من أمر هام في تنظيم العلاقة بين الدولة والكنيسة، فإن الغلو العلماني عندما يهدم الدين بدعوى العقلانية يؤدي إلى انهيار قيمي داخل المجتمع يعود عليه بالسلب « إنه لا يكفي أن ندمر الدين في مجتمع ما، أو نبعده عن الحياة المدنية حتى يتجلـى العقل بقيمه المذكورة، ولو فعلنا ذلك لن نجد أمامنا إلا الأمية والفراغ والهمجية »[2].

4- تعتبر الشريعة ضمان تشريعي تمنع التظالم بين البشر، وتحمي الأغلبية بعـد أن تسلم أمرها إلى الحكومة التي حتى وأن اختارتها فذلك لا يمنع تجاوزها عـدوانا، أو اجتهادا غير موفق، لكن هذا لا يدل على أن كل شيء يعود إلى مجرد النقل، بل أن أدلة النقل هي علامات ومعالم هدي في مسار بشري يقوده العقل الـذي يجـد فـي ضروب فكره وأنوار رأيه ما يعتمده، وهذا بإقرار الشارع للاجتهاد، بل إن الشـارع يعتبر ذلك من أدلة الشرع ذاته « الأدلة الشرعية ضربات أحدهما ما يرجع إلى النقل المحض والثاني ما يرجع إلى الرأي المحض، وهذه القسمة هي بالنسبة إلى أصـول الآلة، وإلا فكل واحد من الضربين مفتقر إلى الآخر لأن الاستدلال بالمنقولات لابـد فيه من النظر كما أن الرأي لا يعتبر شرعا إلا إذا استند إلى النقل »[3] كمـا أن كـل دليل شرعي ثبت في الكتاب مطلقا غير مقيد، ولم يجعـل لـه قـانون ولا ضـابط مخصوص فهو راجع إلى معنى معقول وُكِّل إلى نظر المكلف، وهذا القسم أكثر ما تجده في الأمور العادية التي هي معقولة المعنـى كالعـدل، والإحسـان، والعفـو والصبر، والشكر « والشورى » في المأمورات، والظلم والفحشاء والمنكر والبغـي ونقض العهد في المنهيات ....»[4].

1 - **جان ماري جونيو**، مرجع سابق، ص:179.
2 - **برهان غليون**، مرجع سابق، ص:412.
3 - **الشاطبي**، الموافقات، ج3، ص:243.
4 - **الشاطبي**، الموافقات، ج3، ص:28.

وهذا التكامل بين النقل والعملية العقلية في منهجية استنباطية، تعمل على إنتاج علمي ومعرفي، من خلال التماس هدى الوحي، ومعرفة مقصده باعتماد التفكير العقلي والإدراك الفكري لبلوغ ذلك « وإذا كان المجتهد – كل مجتهد – لا يستغني عن الرأي في فقهه واستنباطه فإن أحوج المجتهدين إلى استخدام الرأي هو «ولي الأمر» الذي حمّله الله مسؤولية رعاية الناس»[1] ونستطيع أن نجمل الأسس التي تطبع الحكم الإسلامي فيما يلي:

1- حاكمية الشريعة الإسلامية التي بينا مقتضياتها سابقا.

و حاكمية الشريعة هي مسألة دستورية تشريعية لا يمكن أن تكون مناقضة لمسألة أحقية المجتمع الإسلامي في تولي أموره السياسية، بل هذا الحق كما رأينا مكفولا بالشريعة وهو جزء من أحكامها، إن الأمة هي صاحبة الحق في التولية والعزل والشورى وإلا كانت " حاكمية الشريعة " مقولة فيها تلبيس تشبه مقولة " الخوارج " كلمة حق أريد بها باطل .

« فالقول بأن الإسلام هو مصدر شرعية السلطة دون تحديد لآلية اختيار السلطة وكيفية ذلك يعد نظريا وتجريديا والأمر نفسه يمكن قوله بالنسبة إلى شعار حاكمية الله.

فهذه المصطلحات المعروفة، ليست سوى عناوين عامة وكلية لا تنفع في المقام شيئا إن لم تقترن بآلية تطبيقها »[2].

2- رقابة تطبيق الشريعة الإسلامية « وهذه الرقابة شبيهة نسبيا بالرقابة على دستورية القوانين المعروفة في الدساتير الوضعية وخاصة في الأنظمة اللبرالية »[3]

لأن الشريعة ليست اختيارية « لكن القرآن والسنة لهما في التشريع الإسلامي صفة دستورية، بمعنى أن الإجماع أو الاجتهاد يجب ألا يتعارض مع مبادئهما »[4].

---

1 - **يوسف القرضاوي**، السياسة الشرعية في ضوء الكتاب والسنة، ص:68.
2 - **محمد مهدي شمس الدين**، مرجع سابق، ص:195.
3 - **سعيد بوشعير**، مرجع سابق، ج 2، ص:65.
4 - **السنهوري**، مرجع سابق، ص:67.

فهما المرجعان الأعليان لكل تشريع، ومرجعيتهما هي مرجعية عقائدية ودستورية مما يمنع تصور تجاوزهما، وذلك بتجاوز الإجماع الذي يستند إلى أدلتهما « إن الدولة في الإسلام، وكل المؤسسات الاجتماعية الأخرى، ما هي إلا وسائل وأدوات ينبغي استعمالها للوصول إلى الهدف النهائي وهو: سعادة الإنسان المزدوجة: الدنيوية والأخروية وبلوغ هذا المبتغى لا يتحقق إلا بالعمل بما أمر الله به »[1].

3- سيادة الأمة في إقامة السلطة وعزلها، وتمارس الأمة هذه السيادة عن طريق الشورى والبيعة والحسبة « والقرآن لم يكلف المسلمين بان يردوا السلطة إلى أحد فرد بل من ارتضوا ليولوه الأمر الذي يقتضي نفاذه أداة دون المجتمع بجملته والرسول صلى الله عليه وسلم فارق بموته المؤمنين ولم يعين فيهم أحدا يكون هو الموقع للسلطة العليا، بل خّلاهم يتولون أمرهم من تلقاء مجتمعهم وينظمون سلطانهم كما يرون »[2].

الفرع الثاني : دستورية الأغلبية.

فالأغلبية التي يكون لها أثر قانوني هي الأغلبية التي تتجسد من خلال آليات دستورية وذلك من مقتضيات مفهوم الدولة، ومن لوازم سيادة القانون لأن الأغلبية هي آلية دستورية، والدستور هو القانون الأساسي للدولة، وقواعده القانونية هي أسمى القوانين .

إن ممارسة السلطة في النظرية السياسية المعاصرة تستند على النصوص الدستورية , التي تحدد الوظائف في الدولة وكيفيات ممارستها وآليات الوصول إليها.

« في كون هذا الأخير منشغلا بالناحية المعيارية، فهو يتولى تحديد المعايير والضوابط: من يوصف القانون الدستوري بأنه علم معياري »[3] ذلك أن الدستور

---

1 - **محمد أرزقي نسيب**، مرجع سابق، ج1، ص:51.
2 - **الترابي**، مرجع سابق، ص:123.
3 - **محمد أرزقي نسيب**، مرجع سابق، ص:37.

يلخص الإرادة العامة ويمثل القيم التي تعاقد عليها المجتمع « ... لأن الدستور هو أيضا تعبير عن إرادة الأمة »[1].

فالدستور هو الذي يرسم ملامح الدولة السياسية ، وآليات السلطة فيها ، ويحدد إطارها العقائدي وفلسفتها السياسية، ويعطي مفهوما للسيادة من خلال تحديد أركان هذه السيادة « هو الذي يحدد القيم والفلسفة التي يؤمن بها المجتمع، والتي ينبغي على سلطات الدولة احترامها، والعمل من أجل تجسيدها ميدانيا »[2]، فالدستور هو الذي يعطي الشرعية القانونية لتصرفات السلطة ويحددها، لذلك فإن أي آلية تفضي إلى تمييز الأغلبية السياسية تخضع إلى الشرعية الدستورية، وطبعا في الدولة الإسلامية فإن القرآن والسنة مرجعان دستوريان لا يمكن تجاوزهما، وبالتالي فإن أي تشريع دستوري هو تشريع إسلامي لا يناقض الشريعة الإسلامية « لكن القرآن والسنة لهما في التشريع الإسلامي صفة دستورية، بمعنى أن الإجماع أو الاجتهاد يجب ألا يتعارض مع مبادئهما»[3] أنواع ما يميز المجتمع الإسلامي خضوع مؤسسات الدولة فيه والأفراد إلي أحكام الشرع، وبالنتيجة فالتصرفات والأعمال، سواء صدرت عن الدولة أو أفرادها وكذلك استعمال الحقوق والانتفاع بالمصالح كل هذا مرهون ومشروط بمدى موافقته لنصوص النظام القانوني الذي يتحرك الجميع في دائرة أحكامه »[4] بمعنى أن النظام التشريعي في الدولة الإسلامية يخضع للإطار العام العقائدي الذي لا يتعدى مصادره العليا وهي القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة وهذا خلاف فلسفة التشريع في النظم التي تنتهي عندها السيادة القانونية عند إرادة المشرعين المطلقة «أما نظام التشريع في الإسلام فإنه يختلف عن ذلك، فإن مجالسه أو الأجهزة التشريعية فيه، لا تمتلك ولا يجوز لها تعديل المصادر الأصلية »[5].

---

1 - **بوكرا إدريس**، مرجع سابق، ص:98.
2 - **محمد أرزقي نسيب**، مرجع سابق، ص:219.
3 - **السنهوري**، مرجع سابق، ص:67.
4 - **محمد أرزقي نسيب**، مرجع سابق، ص:113.
5 - **محمد نصر مهنا**، في نظرية الدولة والنظم السياسية (المكتب الجامعي الحديث، الإسكندرية، مصر، دط دس) ص:171.

الفرع الثالث : ضوابط فرعية.

1- الحق والعدل.

وهو في الحقيقة ضابط فرعي عن الضابطين السابقين ولكن لأهميته وعلاقته الوطيدة بمفهوم الأغلبية، جعلنا نفرده بفرع خاص، لأنه لا يمكـن تصـور أغلبيـة فوضوية تتجاوز مفهوم الحق والعدل، وإلا لم تحقق مقصدها السياسي وتحولت إلـى نوع من أنواع الدكتاتورية والاستبداد، وذلك أن مبدأ الأغلبية جاء ليعـالج اسـتبداد الأقلية أو الفرد كما أنه جاء في سياق الحرية وسيادة الشعب، والأغلبية مفهوم نسبي لا يمكن احتكاره لأن الأغلبية تنتقل بين القوى السياسية، فـلا يجـوز لأي طـرف سياسي أن يستخدم الأغلبية ليحولها إلى حكم مطلق، أو يستخدمها لاستئصال خصما سياسيا، وستظهر كل هذه المعاني من خلال مناقشة الأوجه التالية لعلاقـة الأغلبيـة بالحق والعدل ...

- علاقـة الأغلـبـيـة بـالحق والـعـدل.

ارتبط الحق والعدل بمسألة السلطة، لأنهما أساس الحكم الراشد، وركنا الدولة حتى قيل العدل أساس الملك، ومن آيات الحكم التي ظهرت فيها هذه المعاني قولـه تعالى: إِنَّ اللهَ يَأْمُرُكُم أَن تُؤَدُّوا الأَمَانَاتِ إِلَى أَهْلِهَا وَ إِذَا حَكَمْتُم بَيْنَ النَّاسِ أَن تَحكُمُوا بِالعَدْلِ إِنَّ اللهَ نِعْمَّا يَعِظُكُم بِهِ إِنَّ اللهَ كَانَ سَمِيعاً بَصِيراً [1].

ولقد اهتم فقه السياسة الشرعية بالعدل اهتماما كبيرا، كان أحيانا على حسـاب مباحث أخرى، ذلك أن ارتباط العدل بالحكم ارتباطا جوهريا، حتـى قيـل " العـدل أساس الملك"، فما ذكر الحكم والسلطان إلا وذكر العدل والميزان، وفي الآية الكريمة يتجلى هذا التلازم، والعدل ميزان الله تعالى في الأرض يؤخذ به للضعيف من القوي وللمحق به من المبطل، وبه قوام الدولة ودوامها »[2] وقد ذهب فيه الإسلام مدى بعيدا لم يعرف في أي شريعة أو قانون، إذ طلب العدل من الإنسان في نفسه وذاته ومـع أعدائه وخصومه كما مع محبيه.

1 - سورة النساء، الآية:58.

2 - **عبد العزيز عزت الخياط**، مرجع سابق، ص 85.

قال تعالى: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ وَلا يَجْرِمَنَّكُم شَنَآنُ قَومٍ عَلَى أَنْ لا تَعْدِلُوا اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى وَاتَّقُوا اللهَ إِنَّ اللهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ [1].

«"ولا يجرمنكم شنآن قوم على ألا تعدلوا" أي لا يحملنكم بغض قوم على ترك العدل فيهم ، بل استعملوا العدل في كل أحد صديقاً كان أو عدواً ولهذا قال " اعدلوا هو أقرب للتقوى " أي عدلكم إلى التقوى من تركه » [1]، فقد نبه الإسلام ألا تكون الخصومة مدعاة للظلم وباعثا عليه «وإن إقامة العدل باعتبارها هدفا للدولة الإسلامية ولا تتحقق إلا وفق التصور الإسلامي لمبدأ العدل وهو أمر يستوجب – قبل كل شيء – أن تكون المؤسسة المكلفة بتحقيق العدل « الدولة » قائمة على أسس تبعدها عن الذاتية، العنصرية والتسلط»[2].

والإسلام هو الذي أسس هذا التلازم بين السلطة والعدالة، بما أعطى تصورا مهما لأي شكل من أشكال النظام وأي صورة من صور الدولة وأي منهج من مناهج الإدارة فإن العدالة تعتبر جوهر ومقصد وغاية أي سلطة، «إن فكرة الديمقراطية لا يمكن أن تنفصل عن فكرة الحقوق، وبالتالي لا يمكن أن تختزل في مقولة حكم الأكثرية »[3].

وقد ارتبط العدل بالقانون ارتباطا وثيقا، فغاية القانون ليس مجرد النظام «إلا أن هناك غاية أكثر عمومية يهدف إليها القانون في كل مكان وتتمثل في « العدل » لقد ارتبطت فكرة القانون على الدوام بفكرة العدل بل ويعتبر الغاية القصوى التي يسعى إلى تحقيقها»[4].

---

1 - سورة المائدة، الآية:8.
2 - **محمد أرزقي نسيب**، مرجع سابق، ج1، ص:58.
3 - **آلان تورين**، مرجع سابق، ص:35.
4 - **إدريس فاضلي**، مرجع سابق، ص:222.

فالنظام القانوني والتشريعي للدولة لا يمكن أن يتجاوز هذا المبدأ، وليس ذلـك فحسب بل هو ملزم بالسعي إلى وضع القوانين والتشريعات التي تجعل منـه واقعـا يعيشه الناس « إن العدل الشكلي كالقانون نفسه قد يفشل في أن يقدم العدل الجوهري أو الثابت .... كذلك الحال إذا قررت دولة أن تستثني الأفراد المنتسبين إلى عرق أو دين معين من الاشتراك في انتخابات عامة قد يطبق القرار بعدل وكمال على الأفراد المذكورين لكن جوهر العدل في هذا القرار أو القانون يظل عرضة للتساؤل»[1]، وهذا يجرنا إلى طرح مجموعة من المفاهيم الدستورية والسياسية التي ترتبط بمفهوم العدل والتي هي من المفاهيم المتداولة في المجال السياسي المعاصر.

2 – المواطنة .

يعتبر هذا المفهوم ذو دلالة سياسية مهمة، في ارتباطه بمفهومي الحق والعدل لأنه يحدد المدى والمضمون للفرد الذي يعيš في الدولة، وبالتـالي يحـدد جـوهر النظام السياسي وفلسفته بالنسبة لذلك.

وقد بنى الإسلام منهجه في التعامل مع مواطني, من منطلق التكريم الإنساني ومن مبدأ حرية الاختيارية لمقصد التكليف, و لهذا وجد المواطن في ظـل الإسـلام ضمان على حريته الشخصية, بداية من البيت, يقول تعـالى: يَاأَيُّهَا الَّذِيْن آمَنُوا لا تَدْخُلُوا بُيُوتاً غَيرَ بُيُوتِكُم حَتَّى تَسْتَأْنِسُوا وَتُسَلِمُوا عَلَى أَهلِهَا ذَلِكُم خَيرٌ لَكُم لَعَلَّكُم تَذَكَّرُونَ [2], مرورا باحترام حق الملكية, يقول تعالى: يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَينَكُم بالبَاطِلِ إلا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةٌ عَنْ تَرَاضٍ مِّنْكُم وَلا تَقْتُلُوا أَنفُسَكُم إِنَّ اللهَ كَانَ بِكُم رَحِيماً [3], ويقول: وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالاً مِّنَ اللهِ

1 - المرجع ذاته، ص:27.
2 - سورة النور, الآية:27.
3 - سورة النساء، الآية:29.

وَاللّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ [1] وصولا عند حرية العقيدة فيقول تعالى: وَلَو شَاءَ رَبُّكَ لآمَنَ مَن فِي الأَرْضِ كُلُّهُم جَمِيعاً أَفَأَنْتَ تُكرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكونُوا مُؤمِنِينَ [2] ولكي تكـون هـذه الحرية ذات مقصود ايجابي ومشروع جاءت في الإسلام مقرونة بالتزامات بالتكليف, حيث يقر الإسلام جميع الحقوق العامة لكل الناس دون تميز, بل يسمح لهم بالحق في الاحتفاظ بذاتيتهم العقائدية, إن كانت مختلفة, و لم يفـرض علـيهم الـتلازم بـين المواطنية والاعتناق, حيث « كقاعدة عامة هؤلاء يسري عليهم قانون الإسلام فيمـا يتعلق بشؤونهم الدنيوية, فيما عدا ذلك فهم أحرار في عقائدهم و شؤون دينهم »[3]

ولقد عملت النظرية السياسية المعاصرة على وضع تصور نموذجي للمواطنية وقطعت شوطاً في ترسيم مبادئ الحقوق العامة، وحقوق الإنسان والمواطن، حيـث كان على رأسها حق المشاركة السياسية ب- حقوق الأقليات:

لم يعد مفهوم حقوق الأقليات منفصلا عن مفهوم الحقوق ومضمون العدل في العلم السياسي المعاصر، وفي أهداف الفقه الدستوري الذي أعطى لمفهـوم الشـعب وسيادته مضمونا تجاوز الاختلافات بين المجموعات السـكانية، وبفضـل مفهـوم المواطنة الذي لم يصبح مقتصرا على فئة من الناس داخل الدولة على حساب فئـة أخرى، ولقد رأينا كيف أن الإسلام قد وضع ذلك الأساس الذي يجعل العـدل فـوق الاختلاف بل وفوق الخصومة مما يجعل كل فرد من أفـراد الشـعب، بـالمفهوم السياسي يتمتع بحقوقه وتكفله ضمانات العدالة، بغض النظر عن انتمائه العرقـي أو الفكري أو الديني ومن باب أولى السياسي « إن المخاطر التي تحدق بنا حاليا مـن جراء مقولات كالتطويع أو التطهير العرقي هي التي ينبغي أن تحثنا على اكتشـاف ثقافة ديمقراطية تتحدث قبل كل شيء بوصفها اعترافا بالآخر »[4].

ومن وجوه المشاركة السياسية لجميع المواطنين مشاركة غير المسـلم فـي الحياة السياسية في المجتمع الإسلامي، ولعل الفقه الإسلامي المعاصـر أقـر بهـذه

---

1 - سورة المائدة، الآية:38.
2 - سورة يونس، الآية:99.
3 - **السنهوري**, مرجع سابق, ص:156.
4 - **آلان تورين**، مرجع سابق، ص:150.

المشاركة التي لم يوجد دليل شرعي على منعها، مما يعطي لغير المسلم حقا سياسيا بصفته مواطنا للترشح والانتخاب ومن ثم حقا للتعبير عن رأيه بكـل حريـة « وإن انتخاب غير المسلم في مجلس الشورى لم يرد دليل من الشرع بتحريمه، أو منعـه ،... »[1].

وإن هذا الاعتراف بالآخر، المختلف عرقيا أو دينيا أو فكريا عن الأغلبية هو اعتراف بالذات الجماعية، وهذا الاعتراف يضمن له حق الاحتفاظ بانتمائه المختلف « فالمواقف اللبرالية تدعوا المغتربين إلى تمثل ثقافة وإلى الانخـراط فـي مجتمـع يتماهيان هما بالذات بقيم جامعة إننا لا نستطيع وصف هذه المواقـف بالديمقراطيـة يقولون للمغتربين انتقلوا من عالمكم المغلق إلى عالمنا المنفـتح يطلبـون مـنهم أن يتجردوا من ثقافتهم وأن يدخلوا عراة إلى عالم جديد غريب عليهم »[2].

وكمثال على ذلك قضية حجاب المرأة المسلمة في الغرب، التي تطرح بـين الحين والأخر، فلا يمكن أن نكتفي بالاعتراف بالآخر لمجرد الاعتراف البعيد عـن كل تعامل سياسي يعطيه وجوده الفاعل، « فالمسألة ليست مسألة الاعتراف بـالآخر من حيث اختلافه، إذ أن ذلك غالبا ما يؤدي إلى اللامبالاة وإلى الفرز أكثر مما يؤدي إلى الاتصال والتواصل بل هي مسألة الاعتراف بالآخر بوصفه ذاتا »[3].

له خصوصيته العقائدية والاجتماعية والثقافية، التي يعبر عنها بصـفة تبـدو مختلفة ومستقلة عن المجتمع الذي يعيش فيه، وهذه الذاتية هي جوهر كينونته الفكرية التي لا يمكن تجاوزها.

---

1 - **محمود الخالدي**، مرجع سابق، ص:185.
2 - **آلان تورين**, مرجع سابق، ص:187.
3 - المرجع ذاته، ص:197.

3- حقوق المرأة السياسية .

إن من الإشكاليات التي كانت مثار جدل في الفقه الدستوري خلال القرن العشرين وإلى الآن الحقوق السياسية للمرأة، وهذا سواء في فقه القانون الدستوري الغربي أو في فقه السياسة الشرعية، وبعد مراحل من الجدل والاجتهاد في كل منهما أصبح من الواضح أن تمتع النساء بحقوقهن السياسية أمرا منسجما مع الحقوق الإنسانية العامة ومع مقتضيات المواطنة والعدالة.

وإن الإسلام من خلال نصوصه الشريفة، أو من خلال واقع المجتمع الإسلامي سواء في عصر النبوة أو الخلافة الراشدة، يعطي صورة واضحة عن اعتراف مبكر وتقرير متقدم، وتوجيه في غاية الدلالة عن دور المرأة السياسية وحقوقها في المشاركة في الأمور العامة للمجتمع، يقول تعالى: وَالَّذِين اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِم وَأَقَامُوا الصَّلاَةَ وَأَمرُهُم شُورَى بَيْنَهُم وَمِمَّا رَزَقْنَاهُم يُنْفِقُون [1] " وهم" تعود على الرجال والنساء على السواء، لأن الخطاب يشمل الجميع، « ولذلك صرح علماء الأمة بأن خطاب القرآن بصيغة التذكير يشمل النساء ولا تحتاج العبارات من الكتاب والسنة في إجراء أحكام الشريعة على النساء إلى تغيير الخطاب من تذكير إلى تأنيث ولا عكس ذلك»[2] فالتكليف عام والله لا يضيع عمل عامل من الرجال أو النساء يقول تعالى: فَاستَجَابَ لَهُم رَبُّهُم أَنّـي لا أُضِيعُ عَمَلَ عَامِلٍ مِّنكُم مِّنْ ذَكَرٍ أَو أُنثَى بَعْضُكُم مِّنْ بَعْضٍ فَالَّذِيْنَ هَاجَرُوا وَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِم وَ أُوذُوا فِي سَبِيلِي وقَاتَلُوا وَقُتِلُوا لأُكَفِّرَنَ عَنْهُم سَيِّئَاتِهِم وَ لَأُدْخِلَنَّهُم جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الأَنْهَارُ ثَوَاباً مِّنْ عِنْدِ اللهِ وَاللهُ عِنْدَه حُسْنُ الثَّوَابِ [3].

1 - سورة الشورى، الآية:38.
2 - **الطاهر بن عاشور**، مقاصد الشريعة الإسلامية، ص:96.
3 - سورة أل عمران، الآية:195.

« وقد ورد النص بها تكليفا على الأمة كلها رجالا ونساء، ويتدرج هذا التكليف تحت أصل إسلامي أوضح وأظهر – وهو التسوية بين الرجال والنساء في الكيان البشري وفي التكليف والحساب والعقاب »[1].

يقول تعالى: مَنْ عَمَلَ صَالِحاً مِّنْ ذَكَرٍ أَو أُنثى وَهُوَ مُؤمِنٌ فَلَنُحيينَّهُ حَيَاةً طَيِّبَةً وَلَنَجزِيَنَّهُم أَجْرَهُم بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ [2].

وهذا هو المنطلق الإسلامي والأساس الشرعي الذي يبني عليه الإسلام أحكامه المتعلقة بحقوق المرأة عموما، والمبنية كما رأينا على أساسين مهمين:

أ – التكريم الإسلامي للمرأة ضمن التكريم العام للإنسان، وهو تكريم يشمل الذكور والإناث، وهو تأكيد على إنسانية المرأة، التي أخذت منها أعراف وتقاليد المجتمعات التي سقطت، شرقا وغربا، في نظرة دونية للمرأة، فجاء الإسلام ليضع ذلك التساوي الإنساني بين الذكور والإناث، معلنا عن وحدة الخلق ووحدة المصير، يقول تعالى: يَاأَيُّها النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُم مِّنْ نَفسٍ وَاحِدَةٍ وَ خَلَقَ مِّنهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنهُمَا رِجَالاً كَثِيراً وَنِسَاءً واتَّقُوا اللهَ الَّذِي تَسَآءلونَ بَهِ وَالأَرحَامَ إِنَّ اللهَ كَانَ عَلَيكُم رَقِيباً [3].

ب – التكليف الإلهي العام للإنسان بذكوره وإناثه، حيث جاءت الرسالة الإسلامية بحكم التكليف للرجال والنساء سواء، دون تمييز، لهما ذات الواجبات وعليهما ذات الالتزامات، لا يضيع الله عمل أحدهما.

ولم يتوقف الإسلام عند هذا التأسيس المهم في حياة البشرية، ولكنه استمر في وضع معالم المجتمع الإيماني الذي تتضافر فيه وتتآلف إرادات الرجال والنساء على حد متكافئ في التكليف, التي تحول المجتمع الإسلامي بذكوره وإناثه في حركة عقائدية وحضارية دؤوبة, لترسيخ القيم والمبادئ السامية، التي تعبر عن مقاصد الشريعة في تحقيق المعروف ودفع المنكر، يقول تعالى وَالمُؤمِنُونَ وَالمُؤمِنَاتِ

1 - **جمال الدين محمد محمود،** مرجع سابق، ص:312.
2 - سورة النحل، الآية:97.
3 - سورة النساء، الآية:1.

بَعضُهُم أولِيَاءُ بَعْضٍ يَأمُرُونَ بالمَعرُوفِ وَيَنهَونَ عَنِ المُنكَرِ وَيُقِيمُونَ الصَّلاةَ وَيُؤتُونَ الزَّكَاةَ وَيُطِيعُونَ اللهَ و رَسُولَهُ أولئِكَ سَيَرحَمُهُمُ اللهُ إنَّ اللهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ [1].

« هذه رابطة ولاية ووفاق بين الجنسين على مناصرة الحق ومخاصمة الباطل وأقام الصلاة وإيتاء الزكاة وطاعة الله رابطة ولاية يتحول بها المجتمع إلى خلية ناشطة لها منهج وغاية»[2] ومشاركة المرأة في العمل السياسي مثبتة في النص القرآني، بنص مستقل مما يدل على أهمية ومشروعية مشاركة المرأة في أهم عمل سياسي، مرتبط بمشروعية السلطة السياسية، وهي البيعة حيث يقول تعالى: يَاأَيُّهَا النَّبِيُّ إذَا جَاءَكَ المُؤمِنَاتِ يُبَايِعنَكَ عَلَى أن لا يُشْرِكنَ بِاللهِ شَيْئاً وَلا يَسْرِقْنَ وَلا يَزنِيْنَ وَلا يَقْتُلْنَ أولاَدَهُنَ وَلا يَأْتِينَ بِبُهتَانٍ يَفتَرِينَهُ بَيْنَ أيْدِيهِنَّ وَأرْجُلِهِنَّ وَلا يَعْصِينَكَ فِي مَعرُوفٍ فَبَايِعهُنَّ وَاستَغفِر لَهُنَّ اللهَ إنَّ اللهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ [3].

أمام هذه الحقائق القرآنية الواضحة التي بينت تفصيلا حقوق المرأة السياسية في أهم أوجه العمل السياسي، وهو الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وفي ميدان الشورى والبيعة ، وهذا ما يفتح المجال أمام المرأة في المشاركة السياسية بآلياتها المختلفة ولها الحق « ... أن تبدي رأيها في اختيار ممثلي الشعب والرئيس الأعلى للدولة وكذا في الاستفتاءات التي تجري بشأن الاختيارات الوطنية في إطار تعديل أو وضع الدساتير لأن ذلك يندرج ضمن المسؤولية الجماعية التي تحملتها المرأة منذ نزول الوحي إلى يومنا هذا ...»[4]، فقلد حصلت المرأة في الإسلام على حقوقها السياسية مباشرة، ودون عناء أو تأخر عن الرجل، بل منذ بداية الدعوة كانت المرأة حاضرة في المجال السياسي، ومشاركة في أعباء الدعوة ومجالاتها المختلفة «وعلى هذا الأساس نص القرآن الكريم على حق المرأة في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وبذلك خرج جنس المرأة، ولأول مرة في تاريخ البشرية، من أن تكون هذه

1 - سورة التوبة، الآية:71.
2 - **محمد الغزالي** ، قضايا المرأة بين التقاليد الراكدة و الوافدة، (دار ريحانة, الجزائر, الجزائر, د.ط, دس) ص:36.
3 - سورة الممتحنة، الآية:12.
4 - **محمد الغزالي**، قضايا المرأة بيت التقاليد الراكدة والوافية، ص:79.

الأخيرة، تبعاً لجنسها، مأمورة فقط، ولتصبح آمرة أيضاً هي بدورها كإنسان متكامل الشخصية، "ولهن مثل الذي عليهن" »[1].

ولقد احتاج العالم إلى كثير من الوقت لحصول المرأة على حقوقها السياسية التي رسخها الإسلام بعشرات القرون كما رأينا، قبل أن يأتي القانون الدستوري الحديث ليعترف بالكيان السياسي للمرأة، وحقوق النساء السياسية، وهذا لأن الموروث الفكري الغربي كان إلى وقت قريب يعترض على المساواة السياسية بين الرجل والمرأة كقول أحد الفلاسفة الغربيين: «فإنه يمكننا أن نؤكد دونما تردد أن النساء لا يتمتعن فطريا بحق مساو للحق الذي يتمتع به الرجال بل إنهن أقل شأنا من الرجال بالفطرة وبالنتيجة فإنه من المستحيل أن يضمن الجنسان إدارة دفة الحكم معا... »[2] وهكذا لم يسعف ظهور الجمهوريات الحديثة المرأة لتمارس حقها السياسي إلا بصعوبة « وكانت المناقشات أثناء الثورة الفرنسية لا تزال دائرة حول ما إذا كانت المرأة إنسانا ينطبق عليه مبدأ حقوق الإنسان والمواطن أم لا، ولم يعترف لها بالحقوق حتى بعد أن اعترف بها كإنسان»[3].

وهكذا تأخر فقه القانون الدستوري كثيرا للاعتراف للمرأة بحقوقها السياسية مع كل الشعارات والمبادئ التي انبثقت عن عصر التنوير الأوروبي، ظل الواقع الغربي مترددا في دمج النساء في حركة المجتمع السياسية، وقد تطلب ذلك وقتا وجهدا من السعي والنضال للحركات الحقوقية والنسائية لبلوغ ذلك الاعتراف حيث أن « الجمهورية هي التي أدت إلى تفاهم عملية الاستبعاد عن الحياة العامة وهي التي تفسر كيف إن قرابة القرن كانت قد مضت على فرنسا قبل أن تعتمد الاقتراع العام الذي اشتمل عندئذ على النساء « 1848 – 1945»»[4].

---

1 - **مولاي ملياني بغدادي**، حقوق الإنسان في الشريعة الإسلامية (قصر الكتاب، البليدة، الجزائر، دس) ص:276.

2 - **سبينوزا**، رسالة في السياسة، تر: عمر مهيبل (مؤسسة الفنون المطبعية، الجزائر، الجزائر، 1995م) ص:178.

3 - **برهان غليون**، مرجع سابق، ص:333.

4 - **آلان تورين**، مرجع سابق، ص:71.

وقد جاء اعتراف العالم متأخرا بالحقوق السياسية للمرأة، وجاءت الاتفاقيـات الدولية والأممية منذ عهد قريب مثل:

الإعلان العالمي لحقوق الإنسان « 1948» والذي نص على الحق السياسـي لكل شخص ففي المادة 21 منه « لكل شخص حق المشـاركة فـي إدارة الشـؤون العامة لبلاده،إما مباشرة وإما بواسطة ممثلين يختارون في حرية »[1] الاتفاقية الخاصة بالحقوق السياسية للمرأة « 1952 » وعليه لا يمكن اليوم منع المرأة من ممارسة أي حق سياسي مكفول لكل المواطنين، فمن حقها التعبير الحر والانتخـاب، والترشـح للمناصب الإدارية وللمجالس النيابي «لم يرد أي دليل على تحريم انتخـاب المـرأة عضوا في مجالس الشورى فدل على أنه مباح»[2] وأي منع للمرأة لا يستند علـى أي حجة شرعية، فكما رأينا أن الخطاب الشرعي يشمل الرجال والنسـاء فـي الأمـر بالمعروف والنهي عن المنكر أو في الشورى أو في البيعـة وأي حقـوق سياسـية معاصرة تقاس بهذه الحقوق السياسية الشرعية مستندة على مناط التكليف, الـذي لا يفرق بين الرجل والمرأة، حيث « تقوم الرؤية الإسلامية للمرأة على صفتها الإيمانية باعتبارها فردا من أفراد الأمة تربطها ببقية أفرادها برابطة العقيدة، وهي الرابطـة التي تصنع حركتها السياسية حيث تدور مع حركة الأمة وفعاليتها يهـدف تحقيـق مقاصد الشرع الذي يحكم الجماعة»[3] وعليه لا يمكن حرمان المـرأة مـن حقوقهـا السياسية أو تهميشها من المجال السياسي.

« بل لا نبالغ إذا قلنا أن حرمان المرأة من الحقوق السياسية دون نص صريح في أصل الخلاف ومسائله، وأهمها حق الانتخاب والترشيح لعضوية المجالس النيابية التي تمارس مبدأ الشورى – هو الذي يعد مخالفا لمبادئ الشريعة الكلية »[4].

---

1 - الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، (طبع المرصد الوطني لحقوق الإنسان، الجزائر) ص:09.
2 - **محمود الخالدي**، مرجع سابق، ص:185.
3 - **هبة رؤوف عزت**، المرأة والعمل السياسي، رؤية إسلامية (دار المعرفة، الجزائر، الجزائر، دط، دس) ص:97.
4 - **جمال الدين محمد محمود**، مرجع سابق، ص:311.

واليوم وقد قطعت المرأة شوطا العمل السياسي, وتجاوز الفكران الإسـلامي والغربي مراحل طويلة في التنظير والتأصيل لهذه المشاركة, يبقى أن نشير إلـى أن هناك فارقاً جوهرياً في مقصد هذه المشاركة « فعمل المرأة السياسي كما سلف هـو تكليف شرعي وأمانة في التصور الإسلامي، في حين أنه في الكتابات الغربية حـق تطالب به وهدف تسعى إليه ومكانة اجتماعية تتطلع للحصول عليها »[1].

الفرع الرابع : الرقابة الدستورية.

1- الرقابة الدستورية في القانون الدستوري.

إن حاجة المجتمع المنظم والمترابط في إطار الدولة يكون بحاجة إلى عقد عام يحدد أسس الدولة, وقواعد الحكم فيها, والعلاقات بين مؤسسـات الدولـة, ويضـع المبادئ العامة التي تحكم المجتمع السياسي, والتقاليد والأعراف السياسية التي تحكم التعايش بين قواه وفرقه السياسية، وتُعتبر وثيقة المدينة نموذجـا سـابقا للدسـاتير الحديثة. التي اسند إليها هدا الأمر «وقد تجسد الدستور الأول, في التاريخ السياسي القانوني البشري, فيها عرف بصحيفة المدينة »[2]، حيث توفرت في هذه الوثيقة كل خصائص الدستور:

أ – إنها كانت وثيقة مكتوبة.

ب – أنها وضعت أسس الدولة الإسلامية في المدينة.

ج – نظمت العلاقات بين أتباع الديانات، أي بين المسلمين وغيرهم، في إطار الدولة الواحدة، ونصت على حقوق كل منهم.

وتعتبرا لدساتير في الدولة الحديثة تلبي تلك الحاجة في المجتمعات العاصرة فيكون الدستور هو المرجع الأساسي للقانون، « إن الدستور هو مجموعة من القواعد القانونية المتعلقة بتنظيم السلطة والتي تفرض عليها احترام بعض القواعد الأساسـية في الحكم»[3] والدستور هو أعلـى تشـريع، ومرجـع أساسـي لكـل التشـريعات والقوانين،فمنه تكتسب القوانين والسلوكات السياسية شرعيتها، كما تحتاج هذه الوثيقة

1 - **هبة عزت رؤوف**، مرجع سابق، ص:117.
2 - **محمد أرزقي نسيب**، مرجع سابق، ص:74.
3 - **بوكرا إدريس**، مرجع سابق، ص:67.

إلى حماية، وذلك من زاوية الحفاظ على مرجعية الدستور في شرعية القـوانين أي «إن مبدأ حماية الدستور يستلزم خضوع القانون الأدنى للقانون الأعلى »[1] وبـالنظر إلى هدا المفهوم فان كل القوانين والتشريعات تخضع إلى سقف الدستور, بمعنى إنها دوما منضبطة برقابة دستورية للحفاظ على شرعيتها وعدم تجاوزها للإطار القانوني المرسوم، وهذه الرقابة ضرورية لعدم استخدام القانون من طـرف السـلطة كيفمـا شاءت، دون احترام للإرادة العامة التي تتجسد، تشريعيا في الدستور بصـفته عقـدا سياسيا للدولة،وأصبحت الرقابة الدستورية اليوم من الآليات المعتمـدة فـي حمايـة المجتمع من استغلال السلطة واحتكارها، وحماية الهوية من الاعتداءات المتجـاوزة، أومن تجاوزات حكومية، فغالبا ما تحدد عناصر الهويـة ومرجعيـة القـانون فـي الدستور، والرقابة الدستورية توكل إلى هيئـة سياسـية مختصـة أو إلـى الهيئـة القضائية«الرقابة على دستورية القوانين « إن عمل المجلس بسيط, إنه يقارن القانون الذي تجري مراقبته بالدستور بمعناه الواسع, أي بالكتلة الدستورية, ليستنتج مـا إذا كان الأول ينتهك الثاني »[2] رقابة شائعة عندما يمكن أن يمارسها قاض فهذا النظام يتعارض إذا مع نظام الرقابة المكثفة " المركزة " حيث تحتكر مؤسسة واحدة الرقابة على دستورية القوانين »[3].

أ- الرقابة السياسية.

وتتم هده الرقابة عن طريق هيئة سياسة مختصة، وتكون إما بواسطة مجلس يسمى المجلس الدستوري وهو ذو صفة سياسية «والجدير بالذكر انه إذا كان يطغى الطابع السياسي على تشكيل المجلس فإن الطابع القضائي يطغى على أحكامه، فضلا عن كفاءة أعضائه مما يضغي عليه نسبيا استقلالية كبيرة »[4] وغالبا ما تسـند إلـى المجلس الدستوري الفصل في الطعون الانتخابية. إلى جانب مهمتـه فـي فحـص دستورية القوانين. وتختلف آليات عمله وعدد أعضائه من دولة إلى أخـرى، ومـن

---

1 - **أوليفيه دوهاميل، إيف ميني**، مرجع سابق، ص:223.

2 - **هنري روسيون**, المجلس الدستوري, تر: محمد واطفة, (المؤسسة الجامعية, بيروت, لبنان, 2001م) ص:89, 90.

3 - **أوليفيه دوهاميل، إيف ميني**، مرجع سابق، ص:681.

4 - **سعيد بوشعير**، مرجع سابق، ج1، ص:198.

الانتقادات التي توجه إلى هذا القسم من الرقابة السياسية هو مـدى كفـاءة أعضـاء المجلس ومدى نزاهتهم وحيادهم، فتـأثر أعضـاء المجلـس بخلفيـاتهم السياسـية والضغوط الممارسة عليهم خصوصا عندما يكونون من طرف السلطة السياسية، فهذا قد يمسّ في موضوعية إحكام المجلس الدستوري.

وقد تكون الرقابة السياسية عن طريق هيئة برلمانية كما حـدث فـي الـدول الاشتراكية «إن هذا النوع من الرقابة انتشر في الـدول ذات الأنظمـة الاشـتراكية والغرض منه هو أن لا تعلو كلمة أية جهة على الهيئات المنتخبة الشعبية التي تمثل الشعب في ظل نظام الحزب الواحد الحاكم في البلاد »[1].

وطبعا فان الانتقادات الموجهة إلى هذا القسم أكبر، لأن حيادية الأعضاء غير مضمونة وذلك لأنهم يمثلون هيئة حزبية واحدة وهي التي تملـك السـلطة فيكـون استغلال الرقابة الدستورية دائما يفسر لصالح السلطة السياسية، خصوصا في ظـل نظام شمولي يتسم بوحدة القوة السياسية.

ب- الرقابة القضائية.

وهي رقابة يمارسها القضاء بهيئة مختصة واحدة أو بإسناد دلك إلى القضـاء بصفة عامة. حيث «تحدث الرقابة عن طريق الإلغاء أو الدعوى الأصلية عندما يقوم صاحب الشأن المتضرر من قانون معين بالطعن فيه مباشرة إمام المحكمـة طالبـا إلغاءه لمخالفته للدستور»[2] وغالبا ما تكون محكمة دستورية واحدة لها صلاحية البث في القضايا المطروحة أمامها، من زاوية دستورية القوانين التي تعطيها شـرعية أو العكس «وينتج عن تقديم الدفع أن تتصدى المحكمة للفصل فيه وحسم الأمر بـإعلان دستورية هذا القانون أو عدم دستوريته بحيث تمتنع عن تطبيقه إذا ما أيقنت بمخالفته للدستور ولهدا تسمى الرقابة عن طريق الدفع برقابة الامتناع »[3].

بمعنى انه هناك نوعين في الرقابة القضائية إما عن طريق الدعوى الأصـلية وذلك قيام الجهة القضائية بالفصل في الدعاوى الأصلية المقدمة حول دستورية قانون

---

1 - **سعيد بوشعير**، مرجع سابق ، ص:199م.
2 - **مولود ديدان**، مرجع سابق، ص:97.
3 - المرجع ذاته، ص:99.

ما، وإما أن تكون الرقابة عن طريق الدفع، وهنا تقوم الجهة القضائية المختصة بالامتناع عن تطبيق القانون، ولا تتدخل في الغاية وذلك احتراما للفصل بين السلطات«في حالة الرقابة عن طريق الدعوى, فإن صاحب الشأن يبادر بدعوى يطلب فيها إلغاء القانون, بعكس طريقة الدفع التي لا تحدث إلا عندما يطبق القانون بالتالي يمس مركزا قانونيا معنى للمعنى»[1].

وأنصار الرقابة القضائية يدافعون عنها، بصفتها أنزه وأكثر موضوعية من الرقابة السياسية، التي تفتقد إلى الاختصاص والاستقلالية، «ويذهب أنصار الرقابة القضائية،في دفاعهم عن الأجراء إلى إن تحكم اقرب هيئة إلى مباشرة هذه الرقابة،لأنه يقع على عاتقها، ضمن اختصاصها العام،أن ترفض تطبيق قانون غير دستوري »[2] ما إبعاد الفصل في الدستورية القانونية عن الخلفيات السياسية التي قد تؤثر في نزاهة الفصل ولذلك يفضل البعض الرقابة القضائية لأنها أكثر نزاهة تحكمها روح القانون وبواعث العدالة « إذ تتوافر في رجال القضاء ضمانات الحيدة والموضوعية، والاستقلال في مباشرة وظيفتهم من ناحية، كما أنهم – من ناحية أخرى مؤهلين بحكم تكوينهم للاضطلاع بجهة فحص القوانين للتعرف على مدى موافقتها لأحكام الدستور »[3] ومن الانتقادات التي توجه إلى الرقابة القضائية هي:

1- أنها تمسّ بمبدأ الفصل بين السلطات، فتتدخل السلطة القضائية في السلطة التشريعية وذلك عندما يصبح القضاء يراقب ما يصدر عن السلطة التشريعية، مما يشكل تداخلا بين السلطتين، ونوعا من التنازع بينهما، مما يشكل عائقا وثقلا قانونيا على الهيئة التشريعية.

2- إن الهيئة القضائية هيئة معينة لا يمكن أن تعلو الهيئة التشريعية المنتخبة «إن الاعتراف بالرقابة يعني السماح لقضاة معنيين بمراقبة نواب منتخبين، مما يجعل سلطة القضاء سلطة أعلى من سلطة ممثلي الإرادة الشعبية المنتخبة »[4].

1 - **حسين بودياب**، الوجيز في القانون الدستوري (دار العلوم، عنابة، الجزائر، دط، دس) ص:111.
2 - **محمد أرزقي نسيب**، مرجع سابق، ص:248.
3 - **مولود ديدان**، مرجع سابق، ص:96.
4 - **سعيد بوشعير**، مرجع سابق، ص:213.

وذلك يطرح إشكالية التنازع بين سلطتين مختلفتين، إحداهما منتخبة وتمثل السيادة السياسية، وإحداهما معينة وتمثل بشكل ما السيادة القانونية، كما تطرح إشكالية علو إحدى السلطتين على الأخرى، كما أن تصوير أن السلطة القضائية دائماً تتمتع بالاستقلالية والنزاهة مسألة ليست محسومة، خصوصاً في مجتمعات تفتقد إلى النظام السياسي الذي يتمتع بالفصل بين السلطات.

2- الرقابة الدستورية في فقه السياسة الشرعية.

تكتسب الرقابة الدستورية أهميتها الشرعية ليس فقط من زاوية المصالح السياسية التي تحققها من منع الظلم والطغيان باسم القانون، والخروج عن التعاقد السياسي الذي يحكم الدولة والخروج عن النظام العام للمجتمع، ولكن تظهر أكثر في ضبط هده القوانين في إطار أحكام الشريعة الإسلامية، التي هي مسالة دستورية، حيث « يتضمن الدستور تحديد القواعد المتعلقة بكيفية ممارسة السلطة من خلال تحديد صلاحيات المؤسسات وكيفية تعينيها والعلاقات بين الحكام والمحكومين، كما يتولى تعيين العقيدة التي يرتكز عليها التنظيم الاجتماعي الأساسي للدولة »[1] فيكتسب القانون في المجتمع الإسلامي شرعية من عدم معارضته للشريعة الإسلامية لأنها المصدر الشريعي والمرجعي والأصلي فطاعة القانون التي ترسخ طاعة ولي الآمر مقرونة في الفقه السياسي الإسلامي بطاعة الله ورسوله التي تتجسد في الالتزام بالشريعة، يقول تعالى: يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الأَمْرِ مِنْكُم فَإِنْ تَنَازَعتُم فِي شَيءٍ فَرُدُوهُ إِلَى اللهِ وَ الرَّسُولِ إِنْ كُنْتُم تُؤْمِنُون بِاللهِ وَاليَوْمِ الآخِرِ ذَلِكَ خَيرٌ وَأَحسَنُ تَأوِيلاً [2] وبالتالي فان الرقابة الدستورية تكون من جهة رقابة على الالتزام بحماية القواعد السياسية التي تعبر عن الإرادة العامة للدولة. ومن جهة رقابة على الالتزام بالشريعة. فكل قانون مخالف للشريعة الإسلامية يكون قانونا غير دستوري ويفتقد إلى الشرعية، وأن شرعيته القانونية حتى ولو اتسمت شكلا بالشرعية فإن مجرد مخالفتها للشريعة الإسلامية يفقدها شرعيتها، لأن الشرعية

1 - **إدريس بوكرا**، مرجع سابق، ص:73.
2 - سورة النساء، الآية:59.

في المفهوم الإسلامي يختلف عنه في المفهوم الدستوري الليبرالي، حيث دستورية القانون تتعلق بخضوع القانون إلى الشريعة الإسلامية.

يقول تعالى: وَإِذَا جَاءَهُمْ أَمْرٌ مِّنَ الأَمْنِ أَوِ الْخَوْفِ أَذَاعُواْ بِهِ وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُوْلِي الأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنبِطُونَهُ مِنْهُمْ وَلَوْلاَ فَضْلُ اللّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ لاَتَّبَعْتُمُ الشَّيْطَانَ إِلاَّ قَلِيلاً [1].

ومن الواجب التذكير أننا عندما نتكلم عن الشريعة فإننا نتكلم عن مصطلح مختلف عن مفهوم الفقه أو المذهب الفقهي. أو أحكام الفروع المختلفة، أو الاجتهادات التي لا يحصل حولها إجماع أو التي تحتمل الاجتهاد والرأي وتقدير المصلحة، فلا يمكن القول أن كل قانون قد يختلف مع رأي فقهي أو موقف مذهبي هو غير دستوري، فعندما نأخذ مثلا حكم الخمر فهذا يختلف مثلا عن حكم الطلاق الثلاث بلفظ واحد، فإذا كان الحكم الأول حكما إجماعيا يستند إلى النص الشرعي، ويقوم على حكمه الدليل القطعي، فإن الحكم الثاني حكم مختلف حوله، يفتقد إلى الإجماع.

وارتكاز التشريع على الفلسفة العقائدية التي تحكم المجتمع ليس بدعة إسلامية فكل مجتمع نجد أن دستوره يستند إلى الخلفية الحضارية والعقائدية التي يؤمن بها أغلبية هذا المجتمع فمثلا «عندما نعلم أن المجتمع الاشتراكي تحكمه – فعلا- قواعد قانونية بمفهوم الفلسفة الماركسية، أي يجب إن يكون القانون تعبيرا عن إرادة الطبقة العاملة، التي يجب أن تستحوذ على السلطة ووسائل الإنتاج، وبالنتيجة فإن الدستور لابد أن يجسد هذه الفلسفة »[2] فلا يمكن تصور دولة اشتراكية تخرج عن إطار الفلسفة الاشتراكية العامة وإلا لم توصف أنها دولة اشتراكية. وكذاك دولة ليبرالية تحكمها لفلسفة الليبرالية العامة التي تستند إلى مجموعة من المبادئ ذات الأصول العقائدي، والتي تنسجم مع الروح المسيحية ومن بينها:

أ - أسبقية القانون الطبيعي.

ب – الفصل بين الدين والدولة.

---

1 - سورة النساء، الآية:83.

2 - **محمد أرزقي نسيب**، مرجع سابق، ص:224.

ج – سيادة السلطة المجسدة لإرادة المجتمع بإطلاق.

وكذلك النظام الإسلامي لا يستند إلا على مرجعيته العقائدية يقول تعالى: وَمَا كَانَ المُؤمِنُونَ لِيَنفِرُوا كَآفَّةً فَلولا نَفَرَ مِنْ كُلِ فِرقَةٍ مِنهُم طَآئِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنْذِرُوا قَومَهُم إذَا رَجَعُوا إلَيهِم لَعَلَهُم يَحذَرُونَ [1]، وقال تعالى: وَمَا أَرْسَلنَا مِن قَبلِكَ إلاَّ رِجَالاً نُوحِي إِلَيْهِم فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِكرِ إِنْ كُنتُم لا تَعلَمُونَ [2].

فبعد إنقطاع الوحي، الذي كان يمثل المصدر التشريعي الحاكم الذي يتحاكم إليه المجتمع، فإن هيئة المجتهدين من الأمة هي التي تتحمل مسؤولية الاستنباط الشرعي الذي يحمي المجتمع من الإنحراف عن الشرعة الربانية والطريق المستقيم،

يقول تعالى: ثُمَّ جَعَلنَاكَ عَلَى شَرِيعَةٍ مِّنَ الأَمْرِ فَاتَّبِعْهَا وَ لا تَتَّبِع أَهْوَاءَ الَّذِيْنَ لا يَعْلَمُونَ [3].

1 - سورة التوبة، الآية:122.
2 - سورة النحل، الآية:43.
3 - سورة الجاثية، الآية:18.

المبحث الثاني : مقاصد اعتبار الأغلبية في المجال السياسي .
المطلب الأول: مدخل في مقاصد السياسة الشرعية.
المطلب الثاني: الأغلبية والمقاصد الكلية.

بالنظر إلى المقاصد المراعاة في اعتبار الكثرة، تتبين أهميتها ومآلات ذلك من جلب مصالح جمة ودفع مضار عدة ، « فإن ضياع الحرية واستبداد الفرد هما مهلكة الأمم والقيم وذهاب اليوم والغد ... وذلك، والرجال الذين لا يكسبون نصرا للدين في مجال الحرية ليسوا أهلا لقيادة، ولا أحقاء بالبقاء في أي ميدان »[1]. استناداً إلى أصل التكليف المبني على حرية الاختيار البشري وعدم الإكراه، وذلك أن مناط التكليف هو العقل والحرية، فمع الإكراه يرفع التكليف.

« وأن ما يسمى بالمصالح المرسلة هي في الحقيقة مصالح معتبرة شرعا. وكل ما في الأمر أنها لم يرد في تسميتها وحفظها نصوص خاصة بل يدخل في ما علم – قطعا – من قصد الشريعة إلى حفظ المصالح, ويدخل في نصوص عامة تأمر بالخير والصلاح »[2] وذلك أن المصالح المرسلة بالنظر إلى مقاصدها الشرعية، ومآلاتها المعتبرة بما يحقق ما قصد إليه الشارع، تدخل تحت الأدلة العامة التي تحدد المقاصد الكلية للشريعة الإسلامية، « وهذا الضرب من المصالح, ليس بالقليل ولا بالهين, بل يكفي إن ما يعرف باسم «السياسة الشرعية » يقوم أساسا على حفظ المصالح المرسلة ... وهكذا أصبحت المصالح المرسلة تمس كيان الأمة ومصيرها»[3].

وعليه يسعى المكلف إلى النظر إلى مقاصد الأعمال، وما آلات الوسائل التي يتخذها وتكون هذه المقاصد مقاصد معتبرة للشارع، وما آلات تقرها الشريعة الربانية، وتدعو إليها الأحكام السماوية، ولا تكون هذه المقاصد مجرد تقديرات أو تخمينات وهمية أو غير مقصودة للشارع، ذلك أن من حيث « إن المكلف إنما كلف بالأعمال من جهة قصد الشارع بها في الأمر والنهي، فإذا قصد بها غير ذلك كانت

1 - **محمد الغزالي**، الفساد السياسي في البلاد العربية والإسلامية، ص:115.
2 - **أحمد الريسوني**، نظرية المقاصد عند الشاطبي(دار الكلمة، القاهرة، مصر، 1997م) ص:232.
3 - المرجع ذاته، ص:233.

بفرض القاصد وسائل لما قصد لا مقاصد للشارع، إذ لم يقصد بها قصـد الشـارع فتكون مقصودة ... وما كان شأنه هذا نقض لإبرام الشارع وهدم لما بناه »[1].

وهذا الانسجام بين الوسيلة والمقصد، حيث يعتبر المقصد ضابط لحكم وسيلته ولذلك تأخذ الوسيلة حكم مقصدها الشرعي، وتعتبر تبعاً لاعتبار الشارع لمقصـدها وتدل عليها ذات الأدلة الكلية التي تدل على مصالحها المعتبرة.

« ومن القواعد الشرعية المهمة هنا، والتي يجب أن تقيد العمل برأي الإمـام: القاعدة التي تقول: تصرف الإمام على الرعية منوط بالمصلحة، وهي قاعدة متفـق عليها بين أئمة الشريعة »[2] وتلك المصالح والمقاصد المرادة يقصد بها فـي الجملـة جلب المنفعة ودفع المفسدة وجلب الخير ودفع الشر، وجلب الطيب ودفع الخبيث.

---

1 - **الشاطبي**، الموافقات، ج3، ص:248.
2 - **يوسف القرضاوي**، السياسة الشرعية في ضوء الكتاب والسنة، ص:117.

المطلب الأول : مدخل في مقاصد السياسية الشرعية.

إن مقاصد الشريعة الإسلامية «هي الغايات التي أنزلت الشريعة لتحقيقها لمصلحة الخلق في الدارين »[1] ذلك أنها تكفل المصالح الدنيوية والأخروية، بما يحقق خلافة الإنسان وبما يرفع عنه المشقة والعسر، ويحوطه بالرحمة الربانية يقول تعالى: مَا يُرِيدُ اللهُ لِيَجعَلَ عَلَيْكُم مِن حَرَجٍ وَلَكِن يُرِيْدُ لِيُطَهرَكُم وَ لِيُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُم لَعَلَكُم تَشكُرُونَ [2].

ويقول تعالى: : يُرِيْدُ اللهُ بِكُمُ اليُسْرَ وَلا يُرِيْدُ بِكُمُ العُسْرَ [3].

ولذلك لا يحرم الله إلا ما فيه ضررا للإنسان، فما يؤذي وجوده، وينقض حياته ويقول تعالى: إنَّ اللهَ يَأمُرُ بالعَدلِ وَ الإحسَانِ وَإيتَاءِ ذِي القُربَى وَيَنهَى عَنِ الفَحْشَاءِ وَ المُنكَرِ وَالبَغي يَعِظُكُم لَعَّلَكُم تَذَكَّرُونَ [4].

« والمعتمد إنما هو أنا استقرينا من الشريعة أنها وضعت لمصالح العباد استقراء»[5] وهذا يشمل تفاصيل الشريعة وجزئياتها، وهي ثلاثة أقسام عند علماء المقاصد:

1- **ضرورية** : فمعناها أنها لا بد منها في قيام مصالح الدين والدنيا بحيث إذا فقدت لم تجر مصالح الدنيا على استقامة، بل على فساد وتهارج وفوت حياة»[6] سواء من جانب وجودها، في إقامتها أو من جانب درء إعدامها بدفع ما يؤدي إلى اختلالها والضروريات التي اتفق عليها العلماء خمسة: وهي حفظ الدين – وحفظ النفس والعقل والنسل ثم المال.

2- **الحاجيات:** وهي « أنها مفتقر إليها من حيث التوسعة ورفع الضيق المؤدي في الغالب إلى الحرج والمشقة اللاحقة بفوت المطلوب »[7].

1 - **عوض بن محمد القرني**، المختصر الوجيز في مقاصد التشريع، (دار الأندلس الخضراء، جدة، السعودية 1998م) ص:19.
2 - سورة المائدة، الآية:6.
3 - سورة البقرة، الآية:185.
4 - سورة النحل، الآية:90.
5 - **الشاطبي**، الموافقات، ج2، ص:5.
6 - المرجع ذاته، ص:07.
7 - المرجع ذاته، ص: 08.

فكل ما ييسر حياة الناس ويدفع عنهم الحرج والعسر والضيق فتتحقق مصالحهم المشروعة بأيسر الطرق، وأوسع المسالك وأهون السبل، يكون من مقصود الشارع واعتباره.

3- **التحسينيات:** «وهي الأخذ بما يليق من محاسن العادات وتجنب الأحوال المدنسات التي تأنفها العقول الراجحات»[1].

وهذا باب من أبواب مرونة الشريعة وسعتها، واعتبار للعقول التي تفكر فيما يصلح في تدبير الشؤون وتصريف الأمور، بما يتناسب وذوق العرف، وإيلاف العادات وما تستسيغه العقول المنيرة بما يخدم الكليات والمقاصد الخمسة لأنها أصل لباقي المصالح وبما أن هذه المقاصد هي مقاصد عامة وشاملة، عامة لجميع البشر وشاملة لجميع الميادين تبعا لعموم وشمول الشريعة، «مقاصد الشارع في بث المصالح في التشريع أن تكون مطلقة عامة، لا تختص بباب دون باب، ولا بمحل دون محل ولا بمحل وفاق دون محل خلاف »[2] ولذلك من اللازم أن تراعى هذه المقاصد في السياسة أولى وأهم لأنها دار الإمامة والرئاسة وهي مركز تدبير المصالح وتسيير شؤون الخلق وقد عرفت كذلك، فربطها الفقهاء في تعريفها بالتدبير للمصالح، حيث يقول عنها ابن خلدون «وأن حقيقتها النظر في مصالح الأمة لدينهم ودنياهم »[3]وإقامة السلطة في الأحكام واجب شرعي، ومصلحة ضرورية لإقامة المصالح الدنيوية والأخروية ،فهي مصلحة عامة تتحقق باقي المقاصد فيها.

«و إذا كان الأصل في أحكام العبادات: أن تؤخذ بالتسليم ،و التقيد بالنص فالأصل في أحكام العاديات و المعاملات - أي في شؤون الحياة المختلفة- أن ينظر فيها على عللها ومقاصدها، فإنها شرعت قطعا, لتحقيق مصلحة أو دفع مفسدة»[4] فولي الأمر هو الذي يشرف على. إدارة الحياة في الدولة، مما يجعل من المصلحة ميزانا و بابا يدخل منه إلى كل رأي أو تدبير أو قانون يضعه، أو موقفا

1 - المرجع ذاته، ص: 09.
2 - **الشاطبي**، الموفقات، ج2، ص:39.
3 - **ابن خلدون**، مرجع سابق، ص:198.
4 - **يوسف القرضاوي**، السياسة الشرعية، ص: 124 .

يتخذه ،من خلال كل المؤسسات التي تمثيل ولاية الأمر. وكـذلك اعتبـر القـانون الدستوري قيام السلطة ضرورة لقيام الدولة «والمؤكد أن السلطة السياسية ضرورية لقيام الدولة ،وهي أيضا ضرورية لكونها الوسيلة التي بواسطتها تستطيع الدولة القيام بوظائفها الداخلية والخارجية » [1] وتختلف مفاهيم المصلحة، فإن كانـت منضـبطة بالشريعة اعتبارا وترتيبا في فقه السياسة الشرعية، فإننا نجدها مهلهلة ومحصـورة في الاعتبار المادي والفردي في مفهومها في القانون الدستوري والغربي الليبرالـي حيث تعطي للمصلحة المادية، على حساب القيم الإنسانية، وتعطي الأولوية الفردية على حساب المصالح الاجتماعية العامة. وهذا باستحواذ السلطة على السيادة بـدون مرجعية تشريعية «التي تقتضى-السيادة تصبح صاحبة سـلطات وحقـوق معينـة ،خالصة ....وهكذا فالدولة - في نطاق حدود إقليمها- تتميز بكونها الممارسة لهذه الحقوق اللصيقة بالسلطة العمومية، التي تستمدها من كونها صـاحبة السـيادة فـي إقليمها »[2].

وهكذا تصبح قضية تقدير المصالح تابعة لما تقرره السـلطة السياسـية دون ضوابط أو حصر، ولذلك نرى في البلدان الحديثة اليوم، تشريعات تخـرج عـن أي اعتبار لمقاصد الدين أو ما تتعارف عليه العقول الراجحة مثل تشـريع المحرمـات والاستهزاء بحقوق الشعوب والمجتمعات وهذا خلاف مقصد الشريعة مـن نصـب السلطات، وإقامة الولاية السياسية، إن اعتبار الأغلبية في المجال السياسي يراعـي المصالح المقصودة من الشارع في نصب الإمامة من إقامة الدين وتدبير الدنيا، وهذه المصالح متعلقة بالكليات التي عليها مدار التشريع، وسنلاحظ أهمية هـدا المبحـث السياسي من خلال ذلك «ولقد ثبت أن الشريعة موضوعة لتحقيـق مصـالح النـاس عاجلا أم آجلاً إما بجلب النفع لهم أو لدفع الضرر عنهم »[3].

1 - **سعيد بوشعير**، مرجع سابق، ج1، ص:73.
2 - **محمد أرزقي نسيب**، مرجع سابق, ج1، ص:140.
3 - **الشاطبي**، الموافقات، ج2، ص:6.

وتقاس كل مصلحة بميزان وترتيب الكليات الخمسة، من زاوية حفظها أو من زاوية دفع إعدامها، وجودا أو عدما، فترد المصالح إلى الأسـس المقاصـدية لهـذه الكليات لأنها أصل المصالح وميزان ترتيبها.

«بأن يعلم درجته بين الكليات الخمسة ومدى أهميتها في حفظها، ثـم لينظـر فإن كان الأخذ بها يعود بالنقض على ما هو أهم، وجب إطراحهـا وإهمالهـا، وإلا كانت مشروعة وأعطي لها من حكم الإباحة أو الندب أو الوجوب حسب قدر الحاجة إليها»[1] كما أن أحكام الشريعة كلها منوطة بمقاصد ومصالح، فالتزام الدولة بما يؤدي إلى تحقيق المصلحة التي قصدها الشارع، ومن أمثلة ذلك:

- في الضروريات مثل: إقامة القواعد الإسلامية، وإيجاب الجهـاد وتحـريم القتـل وتحريم الخمور والمسكرات وما جاء في العقود المباحة بما ييسر المعاملات وتحريم الربا، والقصاص.

1 - **محمد سعيد رمضان البوطي**، ضوابط المصلحة، ص:226.

المطلب الثاني: الأغلبية والمقاصد الكلية.

الفرع الأول : حفظ الدين .

لقد توفي الرسول صلى الله عليه و سلم وقد أدى أمانة الرسالة وترك الأمـة على المحجة البيضاء، تحتضن الهداية الربانية وتتخذ من الدين سـبيلها المسـتقيم، ونعمتها الكاملة وزادها الذي لا ينضـب، يقـول تعـالى: ﴿ اليَوْمَ أكمَلتُ لكُم دِينَكُم وَأتمَمْتُ عَلَيْكُم نِعْمَتِي وَرَضَيْتُ لَكُمُ الإِسْلامَ دِيناً ﴾[1] فتحملت الأمـة الأمانـة بعـزم واحتساب فهي التي استقبلت الإسلام فآمنت به ودافعت عنه ونشرت نوره، هذه الأمة التي رضي الله عنها فاصطفاها بين الأمم، وزكاها بالهداية والخيرية، كما رأينا فيما سبق هي الأولى بالرعاية لهذا الدين والوصاية على هذه الأمانة، والمكلفـة بحفـظ الرسالة ، وقد شهدت الأدلة على عصمتها وأهليتها فهي الأمة المجتباة التـي كلفـت بأداء الأمانة وتبليغ الدعوة والشهادة على الناس، يقول تعالى: ﴿ هُوَ اجْتَبَاكُم وَمَا جَعَلَ عَلَيكُم فِي الدِّيْنِ مِنْ حَرَجٍ مِلَّةَ أَبِيْكُم إِبْراهِيمَ هُوَ سَمَّاكُمُ المُسلِمِينَ مِنْ قَبلُ وَ فِي هَذَا لِيَكُونَ الرَّسُولُ شَهيداً عَلَيكُم وَتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ ﴾[2].

« وتعين لتحقيق تنفيذ الشريعة إيقاع حرمتها في نفوس الأمة، وإن يقن الأمـة بسداد شريعتها تجعل طاعتها منبعثة عن اختيار»[3] ، والدين في الإسلام أمـر عـام منوط بالمكلفين جميعا، وليس أمرا خاصا تحتكره فئة من الناس من دون المـؤمنين فهو شأن عام، هو حبل الاعتصام، وغاية المقاصد في مصالح الناس، تهـون دونـه المصالح وتجتمع عنده الغايات، والأمة على مر العهود كانت تجتمع علـى نصـرة الدين وحماية بيضته، فكلما كانت لها فرصة التعبير عن كيانها إلا تهادت إلى رفـع راية الإسلام، وكلما تضاءل دور الأمة وتوارى المجتمع الإسلامي خلف عصـبيات استبدادية أو زعامات فرعونية أو عروش قارونية إلا وتراجعت قيم الدين، وتلاشت معاني الشريعة، ودب الفساد والهوان في الأمة وتداعى إليها أعداؤها ليناوشوها من كل جانب لهوانها، فطبع الملوك والمستبدون الفسوق، والطغيان.

---

1 - سورة المائدة، الآسة03.
2 - سورة الحج، الآية:78.
3 - **طاهر بن عاشور**، مقاصد الشريعة الإسلامية، ص:194.

«وسترى أن الإسلام والاستبداد ضدان لا يلتقيان، فتعاليم الدين تنتهي بالنـاس إلى عبادة ربهم وحده، أما مراسيم الاستبداد فترتد بهم إلى وثنية سياسية»[1]، وذلك من طبيعة الإستبداد لأن آليته القمع والقهر بما يعود على رعيته بالذل والهوان فكما يقول "ابن خلدون": «.... وإذا انفرد الواحد منهم بالمجد قرع عصبيهم وكبح من أعنّـتهم واستأثر بالأموال دونهم، فتكاسلوا عـن الغـزو وفشـل ريحهـم ورئمـوا المذلـة والاستعباد»[2].

بل يأتي فساد الدين من هدم القيم التي يدعو إليها، فكثيرا ما يشيع الاسـتبداد سوء الأخلاق لأنه لا يمكن أن تكون الأخلاق الكريمة في المجتمع ويقـوده سـلطان طاغ فلا يكون طغيانه إلا من ذهاب أخلاقه وإلا ما كان مستبدا غاضبا « الاسـتبداد يضطر الناس إلى استباحة الكذب والتحيل والخداع والنفاق والتذلل، وإلى مراغمـة الحس وإماتة النفس ونبذ الجد وترك العمل إلى آخره»[3].

الفرع الثاني : حفظ النفس.

إن الصراع على السلطة والملك من أكبر المظاهر التي ميـزت التجمعـات البشرية وذلك بسبب فتنة الملك والسلطان، فكما يقول ابـن خلـدون: « إن الملـك منصب شريف ملذوذ، يشتمل على جميع الخيرات الدنيوية والشهوات البدنية والملاذ النفسانية فيقع فيه التنافس غالبا »[4].

ولذلك عمل المفكرون والفلاسفة والعلماء قديما وحديثا على البحث في قواعد لتنظيم هذا الصراع، حفظا للأنفس وحقنا للدماء، وكم أذهب الصراع السياسي مـن الأرواح وكم حصد التنافس على العروش من رقاب « وأن الثمرة المطلوبـة مـن الإمام تطفئة الفتنة الثائرة من تفرق الآراء المتنافرة»[5] وأي مبدأ يساهم فـي تنظـيم تداول السلطة سلما وتشارك في الأمر بالإحسان والعفو، والوصـول إلـى السـلطة بالرفق والحق، فهو يحقق مقصدا إسلاميا كليا في حفظ النفس الإنسـانية، إن تـرك

1 - **محمد الغزالي**، الإسلام والاستبداد السياسي، ص:17.
2 - **ابن خلدون**، مرجع سابق، ص:157.
3 - **الكواكبي**، مرجع سابق، ص:121.
4 - **ابن خلدون**، مرجع سابق، ص:143.
5 - **الشاطبي**، الاعتصام، ص:480.

السلطة والحكم مغنما مشاعا يأخذه من يأخذه بقوة السيف أو غصبا بالقهر والـبطش أو الاستبداد به من دون الخلق فيسعى المهمّشون دونه إلى امتلاكه غلبة ، يؤدي إلى المجتمع إلى دوامّة من الفتن والخلاف الذي يحصد الخلق حصـدا لا يخمـد حتـى ينطلق من جديد.

فيأتي معيار المشاركة السياسية ومبدأ الأغلبية الذي يمثل كل القوى السياسـية لتحقيق الأمان وتفادي فتن الصراع ذلك « إن الاستبداد أعظم بلاء لأنه بـلاء دائـم بالفتن وجدب مستمر بتعطيل الأعمال، وحريق متواصل بالسلب والغصب، وسـيل جارف للعمران وخوف يقطع القلوب، وظلام يعمي الأبصار، وألم لا يفتر، وصـائل لا يرحم، وقصه سوء لا تنتهي » [1].

وكل هذا الوضع العام يعود على النفس بالخراب أو الـنقص، وبـالهلاك أو العجز ،أما عندما نراعي قواعد الشورى، وأصول العمل السياسي السلمي، ونقـرب المسافات بين السلطة والمجتمع تكون الدولة في أمان والناس في اطمئنان.

« إن من المهم أن ندرك أن استقرار المجتمع المسلم ونجاح حركات الإصلاح فيه لن يترسّخا إلا من خلال بناء عقلية مجتمع الشورى ونظامه، والتـزام المـنهج السلمي المدني مبدأ في السعي السياسي للإصلاح والتغيير»[2].

وإن عزّة الدين من عزة الأمة ولذلك روعي مقصد الوحـدة والتماسـك، وإن مراعاة الأغلبية يتجه إلى هذه الغاية في حفظ تآلف المجتمع.

1- الوحدة والاجتماع، فما اجتمع عليه الناس أو غلب الخلق كـان محـل تـرابطهم وتآلفه وانتفى عنهم الاختلاف وتفرق وقد روعي توحيد البين وتـآلف النـاس فـي الشريعة الإسلامية يقول تعالى : إِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُم أُمَّةً واحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُم فَاعبُدُون [3].

والوسائل تأخذ أحكام مآلاتها ومقاصدها، وضابط اعتبار الكثرة ينفي الشـقاق وينهي اختلاف الآراء ومثار الفتن وخصوصا في أمور السياسة التي كانـت دائمـا

---

1 - **الكواكبي**، مرجع سابق، ص:17.
2 - **عبد الحميد أحمد أبو سليمان**، مرجع سابق، ص:70.
3 - سورة الأنبياء، الآية:92.

محل النزاع وتخاصم الأهواء وتصارع المستبدين، وخصومات العصب، ومغامرات الطامعين والطامحين، مما فوّت مقاصد الشارع من وضع السلطان ومن حكمة الاجتماع والتوحد الذي هو من أسباب المنعة والعزة، فإذا لم يشعر المواطنون أن الدولة ليست من صنعهم، وأن السلطة جزء منهم، فيضيع باعث وحدتهم وسبب تآلفهم.

2- تحقيق التوازن داخل المجتمع، التوازن في أفكاره وفي جهاته وفي عصبياته ،لما في ذلك من أثر في توازنه واستقراره، ولا يكون ذلك إلا الإستنباء كثرته من قلته وأن تجد تلك العصبيات والأفكار والجهات آلية للمشاركة والتمثيل، أما إذا همشت لصالح فئة أو عصبة أو جهة فذلك من دواعي الفشل، وانهيار التماسك وتشتت القوى مما يعرض الدول للهزات والتمزق ...

3- تحقيق العدل والمساواة :

فالعدل الذي هو أساس الملك ، يقتضي عدم تهميش الكثرة لصالح القلة كما أن ذلك ينافي المساواة بين الناس, واستبعاده بلا وجه حق ولا زالت صيحة عمر بن الخطاب تدوي في آفاق الإنسانية ملخصة مفهوم كرامة المواطنة "متى استبعدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحرار".

ذلك أن المسلمين مستوون في الانتساب إلى الجامعة الإسلامية بحكم قوله تعالى: إنمـا المُؤمِنُـونَ إِخْوَةٌ فاصْلِحُوا بَيْنَ أَخَـوَيكُم وَاتقُـوا اللهَ لَعَلَّكُم تُرْحَمُـونَ [1]

فمعنى الإخوة يشمل التساوي على الإجمال يجعل المسلمين سواء في الحقوق المخولة في الشريعة بدون تفاوت فيها لأثر التفاوت فيه بين المسلمين من حيث أنهم مسلمون.

4- دفع الجور والطغيان الذي هو بلاء الأمم وخراب الدول « فإنه إذا جار السلطان وهو من له السلطة في تدبير الأمة والتصرف في شؤونها ، فسد كل شيء ....

1 - سورة الحجرات، الآية:10.

وانحطت الأمة في دينها ودنياها إلى أحطّ الدرجات، ولحقها من جرائه كل شرّ وبلاء وهلاك »[1].

وكما نلاحظ فإن مجمل المقاصد تعود للمصالح المعتبرة شرعا، والتي تعـود إلى مصالح الإنسان في وجوده واسـتخلافه « ويجـب أن نلاحـظ أن الحضـارة الإسلامية انتهت من الحين الذي فقدت فيه أساسا قيمة الإنسان »[2].

5- مراعاة الرضا العام ودفع الملل والفكر عن الأمة من طول بعاد الحكـم فيتسـلل إليهم حب التغيير ونقد الحاكم والافتئات على السلطان، وتتبع عيوبه، وهذا يكاد يكون من طبع المجتمعات والشعوب، فعمر وما أدراك ما عمر« وروي أنه لم يمت عمـر رضي اﷲ عنه حتى ملته قريش »[3].

6- ترسيخ منهج الصلح لنبذ كل صورة التنازع يقـول تعـالى: وَإِنْ طَآئِفَتَـانِ مِنَ المُؤمِنِينَ اقتَتَلُوا فَاصلِحُوا بَيْنَهُمَا فَإِنْ بَغَتْ إِحْدَاهَمَا عَلَى الأُخْرَى فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِـي حَتَّـى تَفِيءَ إِلَى أَمْرِ اللهِ فَإِنْ فَاءَتْ فَاصلِحُوا بَينَهُمَا بِالعَدْلِ وَأَقسِطُوا إِنَّ اللهَ يُحِبُ المُقْسِطِينَ [4].

« والدلالة الحقيقية للتوجيه القرآني والمنهج النبوي هو منع اللجوء إلى العنف كوسيلة لتسوية الصراعات السياسية في المجتمع وأن ذلك أمر مبدئي»[5].

---

1 - **عبد الحميد ابن باديس**، تفسير ابن باديس، جمع: توفيق محمد شاهين، محمد الصالح رمضان، تخريج: أحمد شمس الدين، (دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1995م) ص:338.
2 - **مالك بن نبي**, تأملات, تر: عبد الصبور شاهين (دار الفكر، دمشق، سوريا، دار الفكر، الجزائر، الجزائر، ط2، 1986م) ص:94.
3 - **سيف بن عمر الضبي الأسدي**، الفتنة ووقعة الجمل، جمع: أحمد راتب عرموش (دار النفائس، بيروت لبنان، ط6، 1986م) ص:76.
4 - سورة الحجرات، الآية:9.
5 - **عبد الحميد أحمد أبو سليمان**، العنف وإدارة الصراع السياسي في الفكر الإسلامي، (المعهد العالمي لفكر الإسلامي، عمان، الأردن- دار الفكر، دمشق، سوريا، 2002م) ص:56.

الفرع الثالث : حفظ العقل .

إن الحرية السياسية التي تفتح للمجتمع حرية الرأي والتعبير، وحرية المشاركة السياسية، وتكون الشورى ديدنها في إدارة شئون الدولة، فيقع إعمـال العقـل، فـي التفكير والرأي ،والعمل على الاجتهاد في حل مشاكل الناس، وتحقيق مصالح الخلق فيكون للعقل دوره الذي يحتفظ بنعمته، «فدخول الخلل على عقل الفرد مفـض إلـى فساد جزئي، ودخوله على عقول الجماعات وعموم الأمة أعظم»[1] فقد شاع في الفقه الإسلامي عند الحديث على حفظ العقل التمثيل بتحريم الخمر، ولكن أوجـه حمايـة العقل كثيرة، التي تحقق مقصد الشرع ومن ذلك إشاعة المعرفة والتعلـيم والصـحة العقلية والنفسية، وفتح أبواب الفكر والإبداع ومناحي الشورى والاجتهاد كلها تصلح لهذا المقصد العظيم.

« لذا وجب المحافظة على هذه النعمة "العقل" ومراعاتها وصـيانتها وجـودا وعدما: المحافظة عليه بتزكيته وتطويره وتفكيره...»[2].

ولا يكون ذلك إلا بحرية سياسية مفتوحة، ترسخ حرية الرأي والتعبير والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، « وأما حرية الأقوال فهي التصريح بالرأي والاعتقاد في منطقة الإذن الشرعي، وقد أمر الله ببعضها في قوله تعـالى: وَلْتَكُنْ مِّنْكُم أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الخَيرِ وَ يَأمُرُونَ بِالمَعرُوفِ وَيَنهَونَ عَنِ المُنكَرِ وَأُولئِكَ هُمُ المُفْلِحُونَ [3] ولقد ظهرت هذه الحرية في أجمل مظهر في القرون الثلاثة الأولـى مـن تـاريخ الإسلام»[4].

1 - **طاهر بن عاشور**، مقاصد الشريعة الإسلامية، ص:80.
2 - **أبو شهاب الدين محمد حسين**، التوضيحات الأولية لعلم مقاصد الشريعة الإسلامية، (المطبعة الصحراوية ورقلة، الجزائر، 1994م) ص 40.
3 - سورة آل عمران، الآية:104.
4 - **الطاهر بن عاشور**، مقاصد الشريعة الإسلامية، ص:133.

ولذلك ارتبط كل عمل في الإسلام بالرضى وعدم الإكراه، وحتى في العقيدة يقول تعالى: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الغَيِّ فَمَنْ يَكْفُر بِالطَّاغُوتِ وَيُؤمِن بِاللهِ فَقَد اسْتَمسَكَ بِالعُروَةِ الوُثْقَى لا انفِصَامَ لَهَا وَاللهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾[1].

....وعلى هذا الأساس فإن العقل مقصد إسلامي مراعى في الأحكام السياسية ,وترسيخ مبدأ الأغلبية في إطار مفهوم الشورى وضوابط الحكم في الإسلام يجعله داعما لهذا المقصد في مواجهة احتكار الرأي والتصرف في يد قلة، فيما ينزوي المجتمع بعلمائه وإطاراته ومفكريه وأصحاب الرأي فيه بعيدا عن إدارة الأمور العامة فتهدر نعمة العقول وتعدم فائدة التفكير، وكما رأينا فإن في الإسلام ما يبين قيمة العقل والحرية في السياسة الشرعية.

«القرآن الكريم دعوة ملحة إلى معرفة الله عن طريق التدبر في ملكوته والتفكر في صنوف خلقه، بل أنه ليعتبر الكفار دواباً، لأنهم عطلوا حواسهم وأهملوا مشاعرهم وأهدروا نعمة العقل التي أكرمهم الله بها»[2].

وبين الاستبداد والعقل حربا طويلة، حرب وجود ولذلك يعادي الاستبداد العلم لأنه النور الذي يقود العقول ومن ثمّ يدفع الناس إلى مقاومة الاستبداد والسعي إلى حقوقهم التي لا تكون مناسبة لاحتكار الاستبداد وطغيانه، «والخلاصة أن الاستبداد والعلم ضدّان متغالبان فكل إدارة مستبدة تسعى جهدها في إطفاء نور العلم، وحصر الرعية في حالك الجهل، والعلماء الحكماء الذين ينبتون أحيانا في مضايق صخور الاستبداد يسعون جهدهم في تنوير أفكار الناس »[3].

ولذلك غالبا ما يطارد المستبدون رجال العلم والفكر، ويحرمون الناس من أسباب المعرفة والتواصل ويضيقون من وسائل العلم والاتصال ومن مناهل البحث العلمي والأخذ بأسباب التطور.

---

1 - سورة البقرة، الآية 256.
2 - **محمد الغزالي**، الإسلام والاستبداد السياسي، ص:192.
3 - **الكواكبي**، مرجع سابق، ص48.

1- تحري الحق في اجتماع العقول، وتآلف الظنون، فكما يستأنس العقل بقبول الجمهور في الفقه، وكثرة الرواة في نقل الحديث، وما تعارف عليه الناس في عرفهم .... فإنه على الأغلب يحالف التوفيق ما رأته عقول كثيرة، ومالت إليه نفوس عديدة « إن منطق العقل والشرع والواقع يقول: لابد من مرجح والمرجح في حالة الاختلاف هو الكثرة العديدة، فإن رأي الاثنين أقرب إلى الصواب من رأي الواحد»[1].

2- غرس روح الإرادة والمسؤولية في الأمة، ونشر روح المبادرة والمشاركة في الأمور العامة، خصوصا أن الشريعة الإسلامية هي التي أعطت لمفهوم الأمة ذلك البعد الحركي والدور الفاعل، وذم الإسلام الأمم الخانعة الذليلة من مجتمعات تبع ... ونفهم ذلك من أدلة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والمفهوم الحضاري للنصيحة لأن فلسفة الإسلام في المجتمع تقوم على تصوره كيانا واحدا مترابطا كالجسد الواحد أو كالبنيان المرصوص ... بل جعل الإسلام من علامات الانتماء إليه وإلى جماعة المؤمنين الاهتمام بأمورهم، ولا يكون ذلك إلا باعتبار الرأي العام للمجتمع وتمكينه من التعبير عن إرادته وتوجهاته.

الفرع الرابع : حفظ المال.

إن بناء نظام سياسي متوازن ، تسوده الشفافية والرقابة ويتميز بنسبة التدافع كله يجعل الأمة في حيوية واجتهاد .

« فاعتماد الأكثرية هو الذي يحقق به شخصية الأمة لأنها تشعر بالمسؤولية»[2] وهذه الحيوية لا تنعكس فقط على استقرارها وأمنها وانسجامها، ولكن كذلك على حياتها الاقتصادية، وأصبح اليوم الترابط واضحا بين مدى الحريات السياسية في الدولة ونموها الاقتصادية، فأغلب الدول ذات الأنظمة السياسية الحرة تتمتع بالازدهار والنمو أما من أهم تداعيات الاستبداد السياسي الفقر والتخلف.

---

1 - **يوسف القرضاوي**، من فقه الدولة في الإسلام، ص:142.
2 - **رائف محمد النعيم**، مرجع سابق، ص:99.

« حيث بات من الواضح أن المشاركة السياسية الجماهيرية تشكل ركنا أساسيا من أركان التنمية الشاملة وأن الإفتقار لهذا النوع من المشاركة يؤدي إلى تهديد كامل للعملية التنموية بل والأكثر من ذلك إلى تهديد النظام السياسي نفسه»[1].

فمشاركة الأغلبية السياسية في إدارة المصالح ، يعطي للمجتمع حيوية من حيث الإحساس بالمسؤولية والرقابة على الأملاك العامة وذلك من أوجه أهمها :

- إن السلطة التي تكون نتاج المشاركة والشورى وتمثيل المجتمع للأغلبية في إدارة شؤونها، وتدبير مصالح الدولة, يكون المال مشاعا تبعا لتقسيم السلطة يكون تقسيم الثروة، أما إذا داخلها الاستبداد والإنفراد فإن السلطة تنفرد بالمال مثل انفرادها بالمجد بل تتعدى ذلك إلى سلب ثروة المجتمع بطرق مختلفة, إن الاستبداد يجعل المال في أيدي الناس عرضة لسلب المستبد وأعوانه وعماله غصبا أو بحجة باطلة وعرضة أيضا لسلب المعتدين من اللصوص والمحتالين والواقعين في ظل أمان الإدارة الاستبدادية .

- إن الفساد المالي من أهم ملامح الأنظمة الاستبدادية حيث تغيب الراقبة والتدافع السياسي بين القوى المتعارضة، وتختفي الحرية وتتعطل آليات القضاء والعدالة.

1 - **عامر رمضان أبو صاوية**، التنمية السياسية في البلاد العربية والخيار الجماهيري (دار الرواد، طرابلس لبنان، 2002م) ص:60.

المبحث الثالث : مجالات العمل بالأغلبية.

المطلب الأول: مجال التولية في المناصب السياسية.
المطلب الثاني: مجال التشريع.
المطلب الثالث: مجال الشورى.

اعتماد العمل بالأغلبية في المجال السياسي تتنوع مجالاته حسب الاختصاص, رأينا أن الأغلبية لها صلة بالآليات السياسية في ترجيح الخيار السياسي، وتبعا لذلك فقد تكون عامة تشمل جميع المواطنين من جهة، وحسب المعنيين بهذا المعيار، فقد تكون عامة تشمل جميع المواطنين أو خاصة تعتمد في إطار شريحة تمثل مجلسا مختصا يكون ممثلا للإرادة العامة, ومن مجالات العمل بالأغلبية:

المطلب الأول: مجال التولية في المناصب السياسية.

وأهم المناصب السياسية التي تخضع إلى الاختيار الأغلبي العام هو المنصب الأكبر في رئاسة الدولة العامة، وقد رأينا من خلال مفهوم البيعة في فقه السياسة الشرعية أو في الانتخابات في القانون الدستوري في النظام الديمقراطي، وما يقال في المنصب الأعلى، يقال في المناصب السياسة العامة، وذلك بسبب أنها أقرب إلى الناس، وأنها تعتبر الأكثر ملائمة لكثير من المجتمعات الحديثة، التي لم تعد محكومة بالتمايز العصبي بين القبائل، الذي كان التمثيل لهذه الشرائع يتم عن طريق العرف الذي يعطي لشيخ القبيلة أو زعيم القوم حظوة التمثيل بموافقة القبيلة، وحماسها كان يشكل انتخابا عرفيا، فالعصبية بالمفهوم الخلدوني أصبحت اليوم عصبية انتخابية تستند على الولاء والتفويض السياسي ولا بد أن يكون هذا التفويض ظاهر بمعيار مادي عن طريق حسي كالأوراق الانتخابية التي تعبر عن الصوت « ويمكن أن تكون بعض المناصب والمهام يتولى الأمير تعيين من يقوم بها، وفي هذه الحالة يبقى للجمهور نوع من الرقابة إذا كان المنصب له اتصال بالجمهور، فيجب أن يراعى رأي الناس ورضاهم أو سخطهم على ممارسة صاحب الوظيفة لوظيفته »[1].

ولقد كان يراعى رضا الناس في تعيين الولاة في الخلافة الراشدة, بل أن العزل لبعض الولاة كان يتم بشكوى الناس وطلبهم، « وقد عزل عمر رضي الله عنه

1 - **أحمد الريسوني**، مرجع سابق، ص:453.

سعد بن أبي وقاص بالشكّية، وقال: والله لا يسألني قوم عزل أميرهم ويشكونه إلا عزلته عنهم »[1].

كما أن تقييد المنصب زمنيا يكون أصلح، حتى يكون المسؤول أحرص على عمله وتكون الأمة دائما هي صاحبة التولية والعزل، فيتقدم المرشحون للمنصب إلى المجتمع فيفوض من يفوض، ويؤخر من يؤخر، فذلك حقه الشرعي « وجعل الولاية مقيدة بسنوات هذا طيب حتى يختبر وينظر، وكم من إنسان لا نظن أنه أهلا فيكون أهلا ، وكم من إنسان يكون بالعكس »[2].

وبالتالي فإن المهم في المسألة هو أن الولاية توكيل من المجتمع برضاه وتفويضه من اللازم أن يتمكن بآليات سلمية تسمح أن يعبر بها عن هذا التوكيل وإنهائه « ولا يمنع الإسلام من أن ينظم اختيار الإمام وانتهاء ولايته وإنهائها وأن تحدد له مدة يجدد له بعدها ما دام صالحا أو اختيار أي نظام لا يعارض ما تعارف عليه المسلمون في اختيار الخليفة وعزله »[3] لأنه كما أن هناك آلية للتفويض بواسطة الانتخاب فإن هناك وسائل دستورية للعزل أو إنهاء المهام، حيث تسمح بعض الدساتير لعدد من الناخبين إلى عزل النائب البرلماني مثلا أو حتى رئيس الجمهورية ولكن القانون الدستوري الحديث يبدو متغاضيا عن مسألة العزل، فهي أقل ضبطا، وهي أظهر في فقه السياسة الشرعية على الأول من حيث دواعي العزل كما ذكرها "الماوردي" والتي تعود بالجملة إلى:

أ- جرح في عدالته.

ب- نقص في بدنه يمنعه من مزاولة مهامه، وتأدية التزامات القيادة، وواجبات الأمانة.

---

1 - **جلال الدين عبد الله بن نجم**، عقد الجواهر الثمينة في مذهب عالم المدينة، تح: محمد أبو الأجفان، عبد الله منصور، إشراف: محمد الحبيب بن الخوجة، بكر بن عبد الله أبو زيد، (دار الغرب الإسلامي، بيروت لبنان، 1995م) ج3، ص:104.

2 - **محمد بن صالح العثيمين**، شرح كتاب السياسية الشرعية لابن تيمية، (الدار العثمانية، عمان، الأردن، 2004م)ص:25.

3 - **عبد العزيز عزت الخياط**، مرجع سابق، ص: 218.

المطلب الثاني: مجال التشريع.

« والأمة في حل من السمع والطاعة بداهة إذا حكمت على أساس من جحـد الفرائض وإقرار المحرمات ونهب الحقوق و إجابة الشهوات ...لان معنى ذلـك أن الحكم قد مرق من الإسلام وفسق عن أمر الله, و أن الحاكمين أنفسهم قد انسلخوا عن الدين, فليس لهم على احد عهد ! »[1].

يعتبر الاجتهاد الجماعي من ذوي الاختصاص من أوثق الاجتهادات مما فيـه من تشاور وتداول في أمر تشريعي لبلوغ وجه الحق فيه، ولقـد عـرف الاجتهـاد الجماعي منذ الخلافة الراشدة « وإذا كان الخلفاء الراشدون، وهم أعلم الأمة بأحكـام الله تعالى وسنن نبيه صلى الله عليه و سلم وهم أصلح الناس وأتقاهم، فقـد أخـذوا بمبدأ التشريع الجماعي فيما لا نص فيه،..... فكيف بالأزمان اللاحقة والمتأخرة »[2] فالدولة الإسلامية الحديثة بحاجة إلى تنظيم مسألة الاجتهاد من خلال هيئة جماعيـة استشارية في مسائل التي تتعلق بالأحكام الشرعية، أو تكون هيئة الرقابة الدستورية لها كفاءة شرعية لمراقبة شرعية القوانين الصادرة، والإسلام لـم يتـرك العمليـة التشريعية عملية سائبة ، متروكة للهوى ولكل من هب ودب، خالية من أية ضـوابط ومعالم مادية« فإنه لا يمكن تصور العملية التشريعية في المنظور الإسلامي إلا على أساس معرفة علمية دقيقة ،ليس فقط للميادين التي تتولى القاعدة التشريعية تنظيمها، وإنما يجب أن تنصب هذه المعرفة على الإنسان، باعتباره أهم عنصر مستهدف فـي عملية إعداد القواعد القانونية في المجتمع »[3].

فيكون لخيار أغلب المجتهدين قيمة دستورية تضبط العملية التشريعية لأنه في المجتمع الإسلامي لا يمكن أن يكون التشريع في تناقض مع أحكام الشريعة الثابتـة والقطعية وهذه مسألة دستورية أي هي من صلب كيان الدولة فـي فقـه السياسـة الشرعية، ولا يمكن ترك مراقبة شرعية لقوانين بالنسبة للشريعة لكل دعـي أو لأي كان لأنها مسألة عامة وهامة تتصل بأعلى مصدر تشريعي « والقرار الجماعي فـي

1 - **محمد الغزالي**، الإسلام والاستبداد السياسي، ص:162.
2 - **أحمد الريسوني**، نظرية التقريب والتغليب، ص:447.
3 - **محمد أرزقي نسيب**، مرجع سابق، ج1, 92.

مثل هذه الحالة ينبغي أن يتوخى أولا الاتفاق التام أو ما يقاربه فإن تعذر ذلك فالأغلبية العظمى »[1].

والأغلبية الاجتهادية تقوم بترجيح أحد الخيارات الشرعية بما يتوافق مع مقاصد الشريعة ومصالح العباد، وقرارها وإن كان نافذا فهو ليس قطعيا إذا لم يتم بالإجماع ويتفتح الاجتهاد الجماعي على الفقه الإسلامي بمختلف مذاهبه ومدارسه لأنه تراث واسع والاستفادة منه ومن آليات الاجتهاد تتم وفق قواعد الأصول الفقهية وفي ذات الوقت بالنظر إلى المقاصد العامة للشريعة وبالنظر إلى المصالح المعتبرة « والمقصود تحقيق لأكثرية الناس، فالأكثر حكم الكل، والنادر لا حكم له »[2].

ولعل أحسن آلية لتعيين هذه الهيئة سواء كانت بصورة المجلس الدستوري أو هيئة شورية هو من طرف مجلس الشورى حتى يكون تمثيلها يعبر عن الأمة.

المطلب الثالث: مجال الشورى.

مجال الشورى واسع كما رأينا، وحاجة المجتمع إلى الشورى في تقدير مصالحه وتدبير شؤون حياته، مما فيها سعة للتفكير العقلي، والرأي الفكري التي يكون أساسها تجارب البشر وخبراتهم وأعرافهم «وهذا جانب واسع مما يتشاور الناس فيه ويتعاونون على الاصطلاح به بشكل جماعي، ولهذا لا مفر من اللجوء فيه إلى حكم الأكثرية كلما تعذر التفاهم والتراضي »[3].

لأن تتبع الآراء وتشاورها هو الأصوب في الوصول إلى ما فيه مصلحة الناس وتسيير أمورهم، وهذا واجب من واجبات السلطة أن تعمل جهدها في استخراج الرأي الأسلم حتى لا تكون غاشة لمجتمعها فيكون الشورى ديدنها « أن يستخرج منهم الرأي فيها لم ينزل به الوحي وهذا مهم، وكم من إنسان ليس شيئا في عينك لكنه عنده رأي ما ليس عندك فاستخرج آراء الناس من عقولهم»[4] فيكون الرأي في المجتمع الإسلامي حقا عاما لكل مواطن كما أنه مشمولا بآلية مجلس

---

1 - **أحمد الريسوني**، نظرية التقريب والتغليب، ص:447.
2 - **يوسف القرضاوي**، السياسة الشرعية في ضوء الكتاب و السنة، ص:77.
3 - **أحمد الريسوني**، نظرية التقريب و التغليب، ص:453.
4 - **محمد الصالح بن العثيمين**، مرجع سابق، ص:452.

خاص للشورى، يضم أصحاب الرأي في المجتمع للنظر في أمور الناس ومصالحهم وتقنين علاقاتهم بما ينظم أحوالهم وقد رأينا أوجه ذلك عندما تناولنا آلية الشورى وبما أن الرأي يتعلق بمصالح الناس المرسلة التي لها علاقة بخبرة الناس وتجاربهم وفطنة فكرهم فهي مسألة عامة يتقدم إليها من يفوضه الناس لمعرفتهم برجاحة رأيه « ذلك أن الشارع الحكيم لم ينص على كل شيء بل هناك أشياء ترك النص عليها مطلقا وأشياء نص عليها بإجمال على وجه كلي وأشياء نص عليها بالتفصيل المناسب لها»[1].

كما أن للاختصاص دوره في مجال الشورى، فيستشار كل في اختصاصه، أو تكون الشورى مسلكا إداريا في كل مجال فكل ميدان أو اختصاص يدير أموره بالشورى.

« ففي الأمور الشرعية يستشار أهل العلم الشرعي، وفي الأمور الحربية يستشار أهل العلم بالحرب، وفي أمور الصناعة يستشار أهل العلم بالصناعة، وفي أمور الزراعة يستشار أهل العلم بالزراعة، وهكذا لأن كل أحد يدرك ما لا يدركه الآخر»[2].

فتحتاج الدولة إلى هيئة شورية تتداول شؤون الأمة ومصالح الناس المرسلة فيتعاون أصحاب الخبرات والرأي على إقامة القواعد القانونية والقرارات الرسمية التي تخدم الصالح العام ، وتحافظ على نظام الدولة فتكون الأغلبية معيارا لترجيح الرأي بعد مناقشة ،وبما أن الشورى مبدأ إسلامي، وصفة إيمانية ، فهي سلوك إداري يجب أن يشيع في تسيير المصالح والإدارات والمجالس، فيكون إبداء الرأي حقا راسخاً وتداوله بين المعنيين واجبا ملزما والتصويت على أحد خياراته إلى قراره رأيا رسميا فهذا أحوط لتحقيق المصالح الدينية والدنيوية.

وإن الاستبداد السياسي لهو من أقبح التغيرات التي أصابت أمتنا بالوهن والضعف فهانت على الخصوم والأعداد، وقصرت عن تحقيق معاني الخلافة في

---

1 - **يوسف القرضاوي**، السياسة الشرعية، ص:71.
2 - **محمد صالح العثيمين**، مرجع سابق، ص: 53.

الأرض والشهادة على الناس بما حل بحياتنا السياسية من التهلهل بسبب فرعونية سياسية استغلت استكانة الأمة إلى الهدوء والسكينة وأمان والرهبة من الفتنة وسفك الدماء.

وإن من أقبح الصفات في الأنظمة السياسية سواء بصفتهم المؤسساتية أو الشخصانية هو الاستبداد بالرأي وترك المشاورة

« فإذا لم يقم الخليفة بواجباته ينفسخ العقد أو يفسخ ويتحلل الطرف الآخر «الأمة» من التزاماته وقد يبدوا أمرا طبيعيا في عصرنا »[1].

وقد ذهب فقهاء السياسة الشرعية مذاهب بين التوسعة والضيق في العوارض التي توجب عزله ، ولكن اتفقت في الاتجاه العام وهي:

أ: الخروج من الإسلام.

ب: جرح في عدالته الشخصية ويمكن تحديد ذلك بارتكاب الكبائر.

ج: نقص في بدنه تحول دون تأدية مهامه.

« لأن القول بالسقوط بحكم القانون في حالة الفسق هنا، أن ذلك قد يحدث بدون علم الأمة وتكون أعماله التي قام بها بعد الفسق باطلة شرعا دون أن يعلم الناس ذلك وهذا يخل باستقرار الأوضاع القانونية والسياسية وثباتها»[2]. إن طغيان الفرد جريمة غليظة , و إن الحاكم يستمد مشروعيته في الشريعة الإسلامية من تفويض الأمة ورضاها المعبر عن جماعتها.

1 - **السنهوري**، مرجع سابق، ص:213.
2 - المرجع ذاته ، ص:213.

خـاتمـــــــة

إن جميع الفصول والمباحث التي تناولتها، وتعرضت فيها إلـى العديـد مـن الإشكاليات بالتحليل والنقد، تفتح آفاقاً رحبة لمزيد من البحث، والعمق والتوسع، بما يساعد على وضع معالم أساسية، على أساس النتائج التي بدت تتمخض، والتي يمكن تلخيصها في النقاط التالية:

أولا: إن البعد التاريخي لكثير من المبادئ والمفاهيم السياسية والدسـتورية، تشـكل مسيرة من التطور، تجعلنا نفهم أن مبدأ "الأغلبية" كباقي المفاهيم، يمكن فصله عـن مساره التاريخي، لإعادة صياغته حسب المستوى المعاصر، وحسب الفلسفة السياسية لحضارتنا الإسلامية.

ثانيا: إن "للأغلبية" بصفتها الدستورية، تمتلك من المشروعية في مقابـل الاسـتبداد واغتصاب السلطة، ما يجعلنا أما قراءة جديدة لأهمية هذا المبدأ، في إعادة الاعتبـار لفروض سياسية إسلامية، مثل الشورى، والبيعة، والحسبة، ... الخ.

ثالثا: إن الآليات المعاصرة للتعبير، بإمكانها أن تكون وسـائل لتحقيـق المقاصـد الشرعية من مبادئ السياسية الشرعية، فإن الشورى والبيعة وغيرهما مبادئ وأنظمة شرعية بحاجة إلى إحيائها بوسائل وأساليب تناسب ما توصلت إليه علوم الاتصـال ووسائله وآليات التعبير الحر.

رابعا: إن لاعتبار "الأغلبية" في فقه السياسة الشرعية، ضوابط مختلفة تجعلها أكثـر فاعلية في تحقيق المراد منها في فرض سلطة الأمة وسيادة الشـعب، ودور القـوى الاجتماعية في المشاركة السياسية، وفي ذات الوقت تحقق مقصد جلـب المصـالح والمعروف ودفع المضار والمكروه.

خامسا: بالنظر إلى ما آلات اعتبار "الأغلبية" في تحقيق الكليات وجلـب المصـالح الضروريات، بما يحفظ للشريعة والأنفس والعقول والأموال وجودهـا، فـإن فـي اعتبارها مصلحة عامة يقوم من خلالها نظام المجتمع والدولـة علـى أسـس مـن المقاصد المشروعة.

ẗ5Yl5: إن مجالات العمل "بالأغلبية" في المجال السياسي بما يساهم في إشاعة روح الشورى والتعاون على البر والتقوى، وبنشر النظام في دواليب الإدارات، فتخضـع القرارات إلى معيار محسوس يفسح مجالاً لحرية العقل والاجتهاد ويسـتنير بمعـالم الهدى في الوصول إلى الحقائق والرشاد.

ẗũ٨lø5: لازال الاجتهاد السياسي مفتوحاً على كثير من المباحث، خصوصاً في مجال السياسة الشرعية، بما يضمن للدولة قوتها وللمجتمع فاعليته وللأمّة قـدرتها علـى تحمل أمانتها في قيادة العالم والشهادة عليه وتبليغ دعوتها الإسلامية العالمية، التـي تصلح لكل زمان ومكان.

وبـالله الـتـوفـيـق.

الـفـهـارس

- ǦɆφǓÀÖöä ǧȦʌɇä âÀɊʐ -.
- ǦʌʐǤȺöä ǬʌåȦǵɉä âÀɊʐ -.
- ȳɎɜɉä âÀɊʐ -.
- ƷDZäÀţäş øåȦÔţä Ǧȶəȧę -.
- ǧȦɜʐȑʐţä âÀɊʐ -.

فهرس الآيات القرآنية

ǥǿʑÊöä	ĞΛɇä 8Äù	ȽęÄöä	ĞĦŲȦÔöä
ǥÄÖĜöä	(وَإِذ قَالَ رَبُكَ للمَلائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيُسْفِكُ الدِمَاء وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِسُ لَك قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لا تَعْلَمُونَ)	30	96
	(أَوَكُلَمَا عَاهَدُوا عَهْداً نَّبَذَهُ فَرِيقٌ مِّنْهُم بَل أَكْثَرُهُم لا يُومِنُونَ)	100	68
	(وَكَذَلِكَ جَعَلنَاكُم أُمَّةً وَسَطًا لّتَكُونُوا شُهَدَآءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونُ الرَّسُولُ عَلَيْكُم شَهِيدًا وَمَا جَعَلنَا القِبْلَةَ الَّتِي كُنْتَ عَلَيْهَا إلا لَنَعلَمَ مَن يَتَّبِع الرَّسُولَ مِمَّن يَنْقَلِب علَى عَقِبَيهِ وَإِنْ كَانَتْ لَكَبِيرَةً إِلَّا عَلَى الَّذِيْنَ هَدَى الله وَمَا كَانَ اللهُ لِيُضِيعَ إِيمَانَكُم إِنَّ اللهَ بِالنَّاسِ لَرَءُوفٌ رَحِيم)	143	60-69
	(يُرِيدُ اللهُ بِكُمُ اليُسرَ وَلا يُرِيدَ بِكُمُ العُسر)	185	187
	(ومن الناس من بتخذ من دون الله أنداداً يُحِبُّونَهُم كَحُبِ اللهِ وَالَّذِين ءامَنُوا أَشدُّ حُباً للهِ وَلَو	165	59

	يَرَى الَّذِين ظَلَمُوا إِذ يَرَونَ العَذَابَ أَنَّ القُوَةَ لِلَّهِ جَمِيعًا وَأَنَّ اللهَ شَدِيدُ العَذَابِ)		
	(لا إِكْراهَ فِي الدِيْنِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الغَي فَمَنْ يَكْفُر بِالطَاغُوتِ وَيُؤْمِن بالله فَقَد اسْتَمْسَكَ بِالعُرْوَةِ الوُثْقَى لا انفِصَامَ لَهَا وَاللهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ)	256	177
gÄÖGöä	(اللهُ وَلِيُّ الَّذِينَ ءَامَنَوا يُخْرِجُهُم مِنَ الظُلُمَاتِ إِلَى النُّور وَالَّذِينَ كَفَرُوا أَوْلِيَاؤُهُم الطَاغُوتُ يُخْرِجُونَهُم مِّنَ النُّور إِلَى الظُلُمَات أُولئِكَ أَصْحَابُ النَّار هُم فِيهَا خَالِدُونَ)	257	60
	(ولتَكُن مِنكُم أُمَّةٌ يَدْعُون إِلَى الخَير وَ يَأمُرُون بالمَعْرُوفِ و يَنْهَونَ عَنِ المُنْكَرِ وَ أُولَئِكَ هُمُ المُفْلِحُونَ)	104	186
öǓ Jäǃtɜ	(كُنْتُم خَيْرَ أُمَّة أُخْرِجَت لِلنَّاس تَأْمُرُونَ بِالمَعْرُوفِ وَتَنْهَونَ عَنِ المُنْكَرِ وتُؤْمِنُونَ بِاللهِ وَ لَو أَمَنَ أَهْلُ الكِتَابِ لَكَانَ خَيْراً لَهُم مِّنْهُم المُؤْمِنُونَ وَأَكْثَرُهُم الفَاسِقُونَ)	110	57
	(فَبِمَا رَحْمَةٍ مِنَ اللهِ لِنْتَ لَهُم وَ لَو كُنْتَ فَظاً غَلِيْظَ القَلْبِ لا نفَضُّوا	159	67

	مِن حَوْلِكَ فاَعْفُ عَنْهُم وَاسْتَغفِر لَهُم وَشَاوِرْهُم فَي الأَمْر فَإذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّل عَلى اللهِ إنَّ اللهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِلِين)		
ȯǓ ʝǟǠƀȝ	(فَاستَجَابَ لَهُم رَبُّهُم أَنّي لا أُضيْعُ عَمَلَ عَامِلِ مِّنْكُم مِّنْ ذَكَرِ أَوْ أُنْثَى بَعْضُكُم مِّنْ بَعْضِ فَالَّذِيْنَ هَاجَرُوا وَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِم وَ أُوذُوا فِي سَبِيلِي وقَاتَلُوا وَقُتِلُوا لأُكَفِّرَنَ عَنْهُم سَيِّئَاتِهِم وَلأُدْخِلَنَّهُم جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الأَنْهَارُ ثَوَاباً مِّنْ عِنْدِ اللهِ وَاللهُ عِنْدَه حُسْنُ الثَّوَابِ)	195	163
ǒȦÊȺöä	(يَأَيُّهاَ النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُم مِّنْ نَفسٍ وَاحِدةٍ وَ خَلَقَ مِّنهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالاً كَثِيراً وَنِسَاءً واتَقُوا اللهَ الَّذِي تَسَآءلُونَ بَهِ وَالأَرحَامَ إنَّ اللهَ كَانَ عَلَيكُم رَقِيباً)	01	164
	(يَأَيُّهَا الَّذِيْنَ أَمَنُوا لا تَأْكُلُوا أَموَالَكُم بَيْنَكم بالبَاطِلِ إلا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةٌ عَنْ تَرَاضٍ مِّنْكُم وَلا تَقْتُلُوا أَنفُسَكُم إنَّ اللهَ كَانَ بِكُم رَحِيماً)	29	160
ǒȦÊȺöä	(إنَّ اللهَ يَأْمُرُكُمُ أَنْ تُؤَدُوا	58	-07

	الأَمَانَاتِ إِلَى أَهْلِها وَإِذَا حَكَمْتُم بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالعَدلِ إِنَّ اللهَ نِعْمَّا يَعِظُكُم بِه إِنَّ اللهَ كَانَ سَمِيْعاً بَصِيْراً)		158
ǒȦÊȺöä	(يَأَيُّهَا الَّذِينَ أَمَنُوا أَطِيعُوا اللهَ وَ أَطِيعُوا الرَسُولَ وَأُولِي الأَمْرِ مِنْكُم فَإِنْ تَنَازَعتُم فِي شَيءٍ فَرُدُوهُ إِلَى اللهِ وَ الرَّسُولِ إِنْ كُنْتُم تُؤمِنُونَ بِاللهِ وَ اليَومِ الأَخَرِ ذَلِكَ خَيرٌ وَأَحْسَنُ تَأوِيلاً)	59	-136 172
	(وَإِذَا جَاءَهُمْ أَمْرٌ مِّنَ الأَمْنِ أَوِ الْخَوْفِ أَذَاعُواْ بِهِ وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُوْلِي الأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنبِطُونَهُ مِنْهُمْ وَلَوْلاَ فَضْلُ اللّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ لاَتَّبَعْتُمُ الشَّيْطَانَ إِلاَّ قَلِيلاً)	83	167
	(إِنَّ المُنَافِقِينَ يُخَادِعُونَ اللهَ وَ هُوَ يُخَادِعُهُم وَإِذَا قَامُوا إِلَى الصَّلاةِ قَامُوا كُسَالَى يُرَاءُونَ النَّاسَ وَ لا يَذْكُرُونَ اللهُ إِلا قَلَيلاً)	142	70
ģȺÉəȦţä	(وتَـعَاوَنُوا عَلَى البِّرِ و التَقوَى وَ لا تَعَاوَنُوا عَلَى الإِثمِ والعُدْوَان وَاتَقُوا اللهَ إِنَّ اللهَ شَدِيدُ العِقَابِ)	02	181
ģȺÉəȦţä	(مَا يُرِيدُ اللهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُم مِن حَرَجٍ وَلَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِرَكُم وَ لِيُتِمَّ	06	177

		نِعْمَتَهُ عَلَيْكُم لَعَلَّكُم تَشْكُرُونَ)	
159	08	(يَأَيُّهَا الَّذِينَ أَمَنُوا كُونُوا قَوامِينَ بِالقِسطِ وَلا يَجْرِمَنَّكُم شَنَئَانُ قَومٍ عَلَى أَنْ لا تَعدِلُوا اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ للتَّقْوَى وَاتَّقُوا اللهَ إِنَّ اللهَ خَبيرٌ بِمَا تعْمَلُونَ)	
160	38	(وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالاً مِّن اللهِ وَاللهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ)	
164	71	وَالمُؤمِنُونَ وَالمُؤمِنَاتِ بَعْضُهُم أَولِيَاءُ بَعْضٍ يَأمُرُونَ بالمَعْرُوفِ وَيَنهَونَ عَنِ المُنْكَرِ وَيُقِيمُونَ الصَّلاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَيُطِيعُونَ اللهَ و رَسُولَهُ أُولئِكَ سَيَرْحَمُهُمُ اللهُ إِنَّ اللهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ)	Ğæʐϙöä
174	122	(وَمَا كَانَ المُؤْمِنُونَ لِيَنْفُرُوا كَآفَّة فَلَوْلا نَفَرَ مِنْ كُلِ فِرقَةٍ مِنْهُم طَآئِفَةٌ لَيَتَفَقَّهُوا فِي الدِينِ وَلِيُنْذِرُوا قَوْمَهُم إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِم لَعَلَهُم يَحْذَرُونَ)	
161	99	(وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لأَمَنَ مَنْ فِي الأَرضِ كُلُّهُم جَمِيعاً أَفَأَنْتَ تُكرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُنُوا مُؤمِنِينَ)	Èϙʐʌ
70	15	(فَلَمَّا ذَهَبُوا بِهِ وَأَجْمَعُوا عَلَى أَن يَجْعَلُوهُ فِي غَيَابَاتِ الجُبِ وَ	ʐèʐʌ

		الفَحْشَاءِ وَ المُنْكَرِ وَالبَغي يَعِظُكُم لَعَلَّكُم تَذَّكَّرُونَ)	
164	97	(مَنْ عَمَلَ صَالِحاً مِّنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنثَى وَهُوَ مُؤمِنٌ فَلَنُحيِيَنَّهُ حَيَاةً طَيِّبَةً وَلَنَجزِيَنَّهُم أَجْرَهُم بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ)	
-96 129	70	(وَلَقَد كَرَّمنَا بَنِي آدَم وَحَمَلْنَاهُم فِي البَرِّ وَ البَحْرِ وَرَزَقْنَاهُم مِنَ الطَّيِّبَاتِ وفَضَّلْنَاهُم عَلَى كَثِيرٍ مِّمَّن خَلَقْنَا تَفْضِيلاً)	ŏäÀèqä
184	92	إِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُم أُمَّةً واحدةً وَأَنَا رَبُّكُم فَاعبُدُون	ŏÄÆGϕ ĵ ä
96-08	41	(الَّذِينَ إِنْ مَّكَّنَّاهُم فِي الأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلاَةَ وَ أَتُوا الزَّكَاةَ وَأَمَرُوا بِالمَعْرُوفِ وَنَهَوا عَنِ المُنْكَرِ و لِلَّهِ عَاقِبَةُ الأُمُور)	
181	78	(هَوَ اجْتَبَاكُم وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُم فِي الدِّينِ مِنْ حَرَج مِلَّة أَبِيْكُم إِبْراهِيمَ هُوَ سمَّاكُمُ المُسْلِمِينَ مِنْ قَبْلُ وَ فِي هَذَا لِيَكُونَ الرَّسُولُ شَهيداً عَلَيْكُم وَتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ)	ĵ Σä
70	02-01	(قَدْ أَفلَحَ المُؤمِنُونَ الَّذِينَ هُم فِي صَلاَ تِهم خَاشِعُونَ)	ʝ ƺ Ѧ ƅ ǘ ţä
11	106	(ربنا غُلِبَتْ عَلَينَا شَقوَتُنَا)	

ǿƺÃöä	(يَأَيُّهَا الَّذِينَ أَمَنُوا لا تَدْخُلُوا بُيُوتاً غَيرَ بُيُوتِكُم حَتَّى تَسْتَأنِسُوا وَتُسَلِمُوا عَلَى أَهْلِهَا ذَلِكُم خَيْرٌ لَّكُم لَعَلَّكُم تَذَكَّرُونَ)	27	160
ÕƭÃöä	(قَالَتْ يأَيُّهَا المَلَؤُا أَفتُونِي فِي أَمْرِي مَا كُنْتُ قَاطِعَةً أَمْراً حَتَّى تَشْهَدُونَ)	32	65
ÒÔÕöä	(إِنَّ فِرْعَونَ عَلا فِي الأَرْضِ وَجَعَلَ أَهْلَهَا شِيَعاً يَسْتَضْعِفُ طَآئِفَةً مِّنْهُم يُذَبِّحُ أَبْنَاءَهُم و يَسْتَحي نِسَاءَهُم إِنَّهُ كَانَ مِنَ المُفْسِدِينَ)	04	16-62
	(فَالتَقَطَهُ ءَالُ فِرْعَونَ لِيَكُونَ لَهُم عَدُوًّا وَحزَنًا إِنَّ فِرْعَونَ وَهَامَانَ وَجُنُودَهُمَا كَانُوا خَاطِئِينَ)	08	63
	(وَقَالَ فِرْعَونُ يأَيُّهَا المَلأُ مَا عَلِمْتُ لَكُم مِّن إِلَهٍ غَيْرِي فَأَوْقِدْ لِي يَاهَامَانُ عَلَى الطِّينِ فَاجْعَل لِي صَرْحاً لَّعَلِّي أَطَّلِعُ إِلَى إِلَهِ مُوسَى وَإِنِّي لَأَظُنُّهُ مِنَ الكَاذِبِينَ)	38	17
	(وَاسْتَكبَرَ هُوَ وَجُنُودهُ فِي الأَرْضِ بِغَيرِ الحَقِّ وَظَنُّوا أَنَّهُم إِلَينَا لا يَرجِعُونَ فَأَخَذنَاهُ وَ جُنُودَهُ فَنَبَذْنَاهُم فِي اليَمِّ فَانْظُر	39	64

		كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الظَّالِمِينَ وَجَعَلنَّاهُم أئِمَةً يَدْعُونَ إلَى النَّارِ وَ يَوْمَ القِيامَةِ لا يُنْصَرُونَ)	
64	**76**	(إنَّ قَارُونَ كَانَ مِن قومِ مُوسَى فَبغَى عَلَيْهِم وءَاتَيناهُ مِنَ الكُنُوزِ مَآ إنَّ مَفَاتِيحُهُ لَتَنُوأُ بِالعُصبَةِ أُولِي القُوَةِ إذ قَالَ لَهُ قومهُ لا تَفرَح إنَّ اللهَ لا يُحِبُ الفَرِحِينَ)	
64	**81**	(فَخَسَفنَا بِهِ وَ بِدَارِهِ الأَرْضَ فَمَا كَانَ لَهُ مِنْ فِئَةٍ يَنْصُرُونَهُ مِنْ دُونِ اللهِ وَمَا كَانَ مِنَ المُنتَصِرِينَ	
11	**3-2**	(غُلِبتِ الرُومُ في أَدْنَى الأَرْضِ وَهُم مِنْ بَعْدِ غَلَبِهِم سَيَغلِبُونَ)	ÿşÀöä
146	**36**	(وَمَا كَانَ لِمُؤمِنٍ وَلا مُؤمِنَةٍ إذَا قَضَى اللهُ وَرَسُولُهُ أَمْراً أن يَكُونَ لَهُم الخِيَرَةُ مِنْ أمرِهِم وَمَنْ يَعْصِ اللهَ وَرَسُولَهُ فَقَد ضَلَّ ضَلالاً مُّبِيناً)	āäÂģɟä
-25 -66 163	**38**	(وَالَّذِينَ يَجْتَنِبُونَ كَبَائِرَ الإِثمِ وَالفَوَاحِشَ وَإِذَا مَا غَضِبُوا هُم يَغفِرُونَ وَ الَّذِينَ استَجَابُوا لِرَبِهِم وَأَقَامُوا الصَّلاةَ وَأَمْرُهُم شُورَى بَينَهُم وَمِمَّا رَزَقنَاهُم يُنْفِقُونَ)	ʔǿƺÎöä
62	**54**	فَاستَخَفَ قَومَهُ فَأَطَاعُوهُ إنَّهُم	ȣÀǹÂöä

		كَانُوا قَومًا فَاسِقِينَ)	
174	18	(ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَى شَرِيعَةٍ مِّنَ الأَمْرِ فَاتَّبِعهَا وَ لا تتَّبِع أَهْوَاءَ الَّذِينَ لا يَعلَمُونَ)	ĞĒǫÀƨä
-10- -67 132	10	(إِنَّ الَذِيْنَ يُبايعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللهَ يَدُ اللهِ فَوْقَ أَيدِيهِم فَمَنْ نَّكَثَ فَإِنَّمَا يَنْكُثُ عَلَى نَفسِهِ وَمَنْ أَوفَى بِمَا عَاهَدَ عَلَيهِ فَسَيُؤتِيهِ أَجرًا عَظِيماً)	ǴǪÀöä
132	18	(لَقَد رَضِي اللهُ عَنِ المُؤْمِنِينَ إِذْ يُبَايِعُونَكَ تَحتَ الشَجَرَةِ فَعَلِمَ مَا فِي قُلُوبِهِم فَأَنزَلَ السَّكِينَةَ عَلَيْهِم وَأَثَابَهُم فَتحاً قَرِيباً)	
185	09	(وَإِنْ طَآئِفَتَانِ مِنَ المُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَاصلِحُوا بَيْنَهُمَا فَإِنْ بَغَت إِحْداهَمَا عَلَى الأُخْرَى فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّى تَفِيءَ إِلَى أَمرِ اللهِ فَإِنْ فَاءَتْ فاصلِحُوا بَينَهُمَا بالعَدْلِ وَأَقسِطُوا إِنَّ اللهَ يُحِبُ المُقْسِطِينَ)	ǧäÀDzΣä
-12- 184	10	(إنما المُؤمِنُونَ إِخْوَةٌ فاصْلِحُوا بَينَ أَخَوَيكُم وَاتقُوا اللهَ لَعَلَّكُم تُرْحَمُونَ)	
165	12	(يَأَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا جَاءَكَ المُؤمِنَاتِ يُبَايعنَكَ عَلَى أَن لا يُشرِكْنَ بِاللهِ شَيئاً وَلا يَسرِقْنَ وَلا يَزنِينَ وَلا	ǦAHǬƭţä

	يَقْتُلنَ أَولاَدَهُنَ وَلا يَأْتِينَ بِبُهتَانٍ يَفتَرِينَهُ بَينَ أَيدِيهِنَّ وَأَرجُلِهِنَّ وَلا يَعْصِينَكَ فِي مَعرُوفٍ فَبَايعهُنَّ وَاستَغْفِر لَهُنَّ إِنَّ اللهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ)		
ğȦȝäȦȺöä	(فَكَذَّبَ وَعَصَى ثُمَّ أَدبَرَ يَسْعَى فَحَشَرَ فَنادَى فَقَالَ أَنا رَبُّكُم الأَعلَى)	21- 22- 23-24	62

فهرس الأحاديث النبوية

ȴęÀöä ɄŶÊŶÊǭöä	ǬɅÆΣâ ȣÀù	ĞĦǺÔöä
01	- « قال: أين أراه السائل عن الساعة؟ قال: هاأنا يا رسول الله، قال: إذا ضُيّعت الأمانة فانتظر السّاعة، قال : وكيف إضاعتها ؟ قال: إذا وُسّد الأمر إلى غير أهله فانتظر السّاعة».	07
02	- « خِيَارُ أَئِمّتِكُم الذّينَ تحِبّونَهُم ويُحِبّونكُم وتُصَلُّونَ عَلَيْهم ويُصلّون عَليكُم، وشِرَارُ أَئِمّتكُم الذينَ تبغضُونَهُم ويبغِضُونكُم وتلعنونهم ويلعنونكم».	71
03	- « مَنْ خَرَجَ مِنْ الطَّاعَةِ وَفَارَقَ الجَمَاعَة، فَمَاتَ، مَاتَ ميتَةً جَاهِلِيَةً، وَمَنْ قَاتَلْ تَحْتَ رَايَة عميّة، يَغْضِبُ لِعَصَبة أو يَدْعُواْ إلى عَصَبَة، فَقُتِلَ، فَقِتْلَةٌ جَاهِلِيَة، وَمَنْ خَرَجَ عَلَى أُمَّتِي يَضْربُ بِرَّهَا وَفَاجِرَهَا وَلاَ يَتَحَاشَ مِنْ مُؤْمِنَهَا، وَلاَ يَفِي بِذِي عَهْدٍ عَهْدُهُ، فَلَيسَ مِنِّي وَلَسْتُ مِنْهَ ».	71
04	- « مَنْ أَتَاكُمْ وَأَمْرُكُمْ جَمِيعٌ عَلَى رَجُلْ وَاحِد، يُرِيدُ أَنْ يَشُقَ عَصَاكُمْ أَوْ يُفَرِقَ جَمَاعَتَكُمْ فَاقْتُلُوه ».	72
05	- « وشاور النبي ε أصحابه يوم أحد في المقام والخروج فرأوا له الخروج ... وشاور عليا وأسامة فيما رمى أهل الإفك عائشة، فسمع منهما حتى نزل القرآن».	73
06	- « مَنْ خَلَعَ يَداً مِنْ طَاعَة، لَقِيَّ الله يَوم القِيَامَةِ، لاَ حُجَّة لَهُ، وَمَنْ مَاتَ وَلِيْسَ فِي عُنقه بَيْعَةٌ مَاتَ مِيْتَةٌ جَاهِلِيّة ».	73
07	- « إذا حكم الحاكم فاجتهد ثم أصاب فله أجران، وإذا حكم فاجتهد ثم أخطأ فله أجر ».	87
08	- « كنا نبايع رسول الله ε على السمع والطاعة، يقول لنا:"فيما استطعت" ».	136

فهرس الأعلام

قائمة المصادر والمراجع

1- ɹǓÀÖöä ƇÀÒöä ǦΛäşÃǽ ÒÀǵ.

2- ابن خلدون، أشهر مؤرخ عرفه الإسلام، رحاب عكاوي (دار الفكـر بيـروت لبنان، ط1، 1998م).

3- إتمام الوفاء، الخضري بك، تح: محمد الإسـكندراني، (دار الكتـاب العربـي بيروت، لبنان، دط، 2005م).

4- الاجتهاد والتجديد في الفقه الإسلامي في الفقه الإسلامي, محمد شـمس الـدين (المؤسسة الدولية للدراسات والنشر, بيروت, لبنان, ط1, 1999م)

5- الإجماع، دراسة فكرية من خلال تحقيق باب الإجماع من كتاب "الفصول فـي الأصول" لأبي بكر الجصاص، زهير شفيق كبي (دار المنتخب العربي، بيروت لبنان، 1993م).

6- الأحكام السلطانية، الماوردي، تح: مصطفى رباب (المكتبة العصرية بيروت، لبنان، ط1، 2000م).

7- أحكام القرآن، ابن عربي، تح: عبد الرزاق المهـدي (دار الكتـاب العربـي بيروت، لبنان، 2004م).

8- الأحكام في أصول الأحكام، الآمدي، تح: سيد الجميلي (دار الكتـاب العربـي ط3، بيروت، لبنان، 1998م).

9- إحياء علوم الدين, الغزالي, تخريج: الحافظ الغرافـي, (دار الكتـاب العربـي بيروت, لبنان, دط, دس).

10- الإسلام وأصول الحكم، علي عبد الـرازق (مؤسسـة الفنـون المطبعيـة الجزائر، الجزائر، دط، دس).

11- الإسلام والاستبداد السياسي, محمد الغزالي (دار المعرفة, الجزائر الجزائر, دط, دس) .

12- الإسلام والعلمانية، يوسف القرضاوي، (دار الشـهاب، الجزائـر، الجزائـر ط2، 1989م).

13- الإسلام والمشكلات السياسية، جمال الدين محمـد محمـود، (دار الكتـاب المصري، القاهرة، مصر، ط1، 1992م).

14- الإصابة في تمييز الصحابة، ابن حجر العسقلاني تح: علي محمد البجـاوي (دار الجيل، بيروت، لبنان، 1992م).

15- أصل التفاوت بين الناس، روسو (مؤسسـة الفنـون المطبعيـة، الجزائـر، الجزائر).

16- أصول الفقه, وهبة الزحيلي (دار الفكر, دمشق, سوريا،ط1، 1986م).

17- أصول القانون الدستوري والنظم السياسية، محمد أرزقي نسيب (دار الأمـة الجزائر، الجزائر، دط، دس).

18- الإعتصام، الشاطبي، علق عليه: محمود طعمه حلبي (دار المعرفة، بيروت لبنان، 1997م).

19- الإعلان العالمي لحقوق الإنسان, (طبع المرصد الوطني لحقـوق الإنسـان الجزائر, الجزائر, دط, دس).

20- الإله والدولة، ميخائيل بـاكونين، (دار المعـارف، سوسـة، تـونس، دط 1992م).

21- الإنجيل (المركز الدولي، بيروت، لبنان، 2000م).

22- البداية والنهاية, ابن كثير (مكتبة المعارف, بيروت لبنـان, مكتبـة النصـر الرياض, السعودية, 1965م).

23- البرهان في أصول الفقه, الجويني, علق عليه: صلاح بن محمد بن عويطة (دار الكتب العلمية, بيروت, لبنان, ط1, 1997م).

24- تاريخ الفكر السياسي, نورا لدين حاروﺵ (دار الأمة, الجزائـر, الجزائـر 2004م).

25- تأملات، مالك بن نبي، تر: عبد الصبور شاهين (دار الفكـر، دمشـق، دار الفكر، الجزائر، ط2، 1986م).
26- تحول السلطة في بداية القرن الواحد و العشرين, تر: حافظ الجمالي, أسـعد صقر: (اتحاد الكتاب العرب, دمشق, سوريا, 1991م).
27- تدوين الدستور الإسلامي، المودودي (شركة الشهاب، الجزائـر، الجزائـر دط، دس).
28- تراثنا الفكري في ميزان الشرع و العقل, محمـد الغزالـي, (دار المعرفـة الجزائر, الجزائر, دار ريحانة, الجزائر, الجزائر, دط, دس).
29- تفسير ابن باديس، عبد الحميد بن باديس، جمع: توفيق محمد شاهين، محمـد الصالح رمضان (دار الكتب العلمية، بيروت، 1995م).
30- تفسير ابن كثير، ابن كثير (دار الأندلس، بيروت، لبنان، دط، دس).
31- التفسير الكبير، فخر الدين الرازي، (المطبعة البهية المصـرية، د ب، د ط، دس).
32- التنمية السياسية في البلاد العربي والخيار الجماهيري، عامر رمضـان أبـو صاوية (دار الرواد، طرابلس، لبنان، 2002م).
33- التوراة (المركز الدولي، بيروت، لبنان، 2000م).
34- الجامع لأحكام القرآن، القرطبي (دار الكتاب العربي، القاهرة، مصـر، دط 1967م).
35- الجماعات الضاغطة، جان مينو، تر: بهيج شعبان، (الشركة الوطنية للنشـر والتوزيع، الجزائر، الجزائر، المكتبة العلمية، بيروت، لبنان، 1971م).
36- الجامع الصحيح، الترمذي (دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1987م).
37- الحركة الإسلامية ومسألة التغيير, راشد الغنوشي (دار قرطبة, دب دط, دس).

38- حق الحرية في العالم, وهبة الزحيلي (دار الفكر, دمشق, سوريا, دار الفكر, بيروت, لبنان, ط1, 2000م).

39- حقوق الإنسان في الشريعة الإسلامية, مولاي ملياني بغدادي (قصر الكتاب, البليدة, الجزائر، دس).

40- حقوق الإنسان، محمد سـعادي (دار ريحانـة، الجزائـر، الجزائـر، ط1، 2002م).

41- الخلافة بين الأصالة والحداثة, نعماني المالكي, (منشورات دحلب الجزائـر, الجزائر,د ط, 1997م).

42- الخلافة والملك, أبو الأعلى المودودي, تر, أحمد ادريس (شركة الشهاب دط, دس).

43- الخلافة, رشيد رضا, (مؤسسة الفنون المطبعية, الجزائر, الجزائر 1992م)

44- دراسات تاريخية في النهضة العربية الحديثة، د. محمد بديع شريف، د. زكي المحاني، د. أحمد زكي عبد الكريم، (دار اقرأ، بيروت، لبنان، 1984م).

45- دولة القانون, مقدمة في نقـد القـانون الدسـتوري, ألان مينـك (ديـوان المطبوعات الجامعية, الجزائر, الجزائر, ط2, 1990م).

46- الدولة والدين، برهان غليون (المركز الثقـافي العربـي، الـدار البيضـاء المغرب، ط3، 2004م).

47- السنة بين أهل الفقه وأهل الحديث, محمد الغزالي, (منشـورات دار الكتـب الجزائر, الجزائر, ط8, 1980م).

48- سنن الدارمي، أبو محمد عبد الله الدارمي (دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، دط، دس).

49- سنن النسائي بشرح السيوطي (دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، دس).

50- السيادة وثبات الأحكام في النظرية السياسية الإسلامية، محمد أحمـد مفتـي سامي صالح الوكيل (جامعة أم القرى، السعودية، 1999م).

51- السياسة الشرعية في ضوء نصوص الشريعة ومقاصدها، يوسف القرضاوي (مكتبة وهبة، القاهرة مصر، 1998م).

52- السياسة الشرعية، عبد الوهاب خلاف (مؤسسة الرسالة، بيـروت، لبنـان ط6، 1997م).

53- السياسة المدنية، الفارابي، علق عليه: علي بوملحم (دار الهـلال، بيـروت لبنان، ط1، 1996م).

54- السياسة بين النظرية والتطبيق، محمد علي عبد المعطي محمد، علـي عبـد المعطي محمد (دار النهضة العربية، بيروت، لبنان، دط، 1985م).

55- السياسة والحكم، النظم السلطانية بين الأصول وسنن الواقع، حسن الترابـي (دار الساقي، بيروت، لبنان، ط2، 2004م).

56- السيرة النبوية , محمد سعيد رمضان البوطي, (دار الفكر، الجزائر الجزائر، ط11، 1991م).

57- السيرة النبوية, ابن هشام, تح: وليد بن محمد سلامة, خالد بـن محمـد بـن عثمان (مكتبة الصفا, مصر, ط1, 2001م).

58- شرح كتاب السياسة الشرعية لابن تيمية، محمد بن صالح العثيمين (الـدار العثمانية، عمان، الأردن، 2004م).

59- الشورى، أساسها التشريعي وبعدها الغائي، رائف محمـد النعـيم (جهينـة عمان، الأردن، ط1، 2004م).

60- صحيح البخاري, البخاري, (تح : محمود عبد القادر عطـا, (دار التقـوى القاهرة, مصر, ط1, 2001م).

61- صحيح مسلم بشرح النووي, النووي, (مكتبة الإيمان, القاهرة, مصـر دط, دس).

62- صحيح مسلم, مسلم تح: احمد زهوة, احمد عنايـة (دار الكتـاب العربـي بيروت, لبنان, ط1, 2004م).

63- ضوابط المصلحة، محمد سعيد رمضان البوطي، (مكتبة رحـاب، الجزائـر الجزائر، دط، دس).
64- طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد، الكواكبي، (مؤسسة الفنـون المطبعيـة الجزائر، الجزائر،1991م) .
65- الطبقات الكبرى, ابن سعد (دار صادر, بيروت, لبنان, دط, د س).
66- عقد الجواهر الثمينة في مذهب عالم المدينة, جلال الدين عبد الله بن نجم تح: محمد أبو الأجفان, عبد الله منصور, إشراف: محمد الجيب بن الخوجة بكر بن عبد الله ابوزيد (دار الغرب الإسلامي, بيروت، لبنان, 1995م).
67- العقيدة والفكر والإسلامي، محمد هشام سلطان (مكتبـة رحـاب، الجزائـر الجزائر، ط2، 1988م).
68- علم الاجتماع السياسي، سليم ناصر بركات (منشورات جامعـة دمشـق – دمشق ، سوريا، دط،2000م).
69- العنف وإدارة الصراع السياسي في الفكر الإسلامي، عبد الحميد أحمـد أبـو سليمان (المعهد العالمي للفكر الإسلامي، عمان، الأردن – دار الفكر، دمشـق سوريا، 2002م).
70- فتح الباري، ابن حجر العسقلاني، تح: عبد العزيز بن عبد الله بـن بـاز – ترتيب: محمد فؤاد عبد الباقي، أخرجه محب الدين الخطيـب، (دار المعرفـة بيروت، لبنان، دس).
71- الفتنة ووقعة الجمل، سيف بن عمر الضبي الأسدي، جمـع: أحمـد راتـب عمروﺵ (دار النفائس، بيروت، لبنان، ط6، 1986م).
72- الفردية، زين بن علي، (مركز التراث والبحوث اليمن، ماري لانـد، و.م.أ، 2000م).
73- الفساد السياسي في المجتمعات العربية والإسلامية، محمـد الغزالـي (دار المعرفة الجزائر، الجزائر، دط، دس).

74- فقه الخلافة، عبد الرزاق أحمد السنهوري، تح: توفيق محمد الشـاوي ناديـة عبد الرزاق السنهوري (مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط1، 2001م).
75- الفلسفة السياسية عند العرب, أحمد الداية, تح, عمر المالكي (الشركة الوطنية للنشر والتوزيع, الجزائر, الجزائر, دط , 1971م).
76- في ظلال القرآن، السيد قطب (دار الشروق، القاهرة، مصر ط14،1987م).
77- في نظرية الدولة والنظم السياسية، محمد نصر مهنـا (المكتـب الجـامعي الحديث، الإسكندرية، مصر، دط، دس).
78- القانون الدستوري والنظم السياسية، سعيد بوشـعير (ديـوان المطبوعـات الجامعية الجزائر، الجزائر، ط5، 2003م).
79- قضايا المرأة بين التقاليد الراكد والوافـدة، محمـد الغزالـي (دار المعرفـة الجزائر، الجزائر، دط، دس).
80- قواعد نظام الحكم في الإسلام، محمود الخالدي، (مؤسسة الإسراء قسـنطينة الجزائر، ط1، 1991م).
81- كتاب التوحيد، محمد عبده (ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، الجزائـر دط، دس).
82- كتاب الولايات، أحمد يحي الونشريسي، تعليق: محمد أمين بلغيث (مؤسسـة الفنون المطبعية، الجزائر، الجزائر، دط، دس).
83- الكشاف، الزمخشري (دار الفكر، بيروت، لبنان، دط، 1977م).
84- الكفاية في علم الرواية, الخطيب البغدادي, تح: أحمد عمر هاشم (دار الكتاب العربي, بيروت, لبنان, ط1, 1985م).
85- كيف نصنع المستقبل، روجيـه غـارودي، (مؤسسـة الفنـون المطبعيـة الجزائر، الجزائر، دار الفارابي، بيروت، لبنان، ط2، 2003م).
86- لسان العرب، ابن منظور، (دار الحديث، القاهرة، مصر، دط، 2003م).

87- المؤسسات السياسية والقانون الدستوري، موريس دو فرجيه، تر: جورج سعد (المؤسسة الجامعية للدراسات، بيروت، لبنان، 1992م).
88- ما هي الديمقراطية، آلان تورين، تر: حسن قبسي، (دار الساقي، بيروت لبنان، 2001م).
89- مباحث في القانون الدستوري، مولود ديدان (دار النجاح للكتاب، الجزائر الجزائر، دط، 2005م).
90- مبادئ القانون الدستوري والنظم السياسية، خالد الزعبي (المركز العربي للخدمات الطلابية، عمان، الأردن، 1996م).
91- مبدأ الشورى في الإسلام، محمد الميلجي، (مؤسسة الثقافة الجامعية، القاهرة مصر، دس).
92- المبسط في علوم الحديث، يحي مختار غزاوي (مؤسسة الريان، الرياض السعودية، دط، 1991م).
93- المجتمع المدني والدولة السياسية في الوطن العربي، توفيق المديني (اتحاد الكتاب العرب، دمشق، سوريا، 1997م).
94- مجلة المجلس الإسلامي الأعلى, دورية الإسلام و الديمقراطية (العدد4 السنة 3, 2000م) .
95- المجلس الدستوري, هنري روتسيون, تر: محمد وطفة (المؤسسة الجامعية, بيروت, لبنان, ط1, 2001م).
96- محاضرات الغزالي، محمد الغزالي، مر: محمد قطب (مكتبة رحاب الجزائر، الجزائر، دط، دس).
97- مختار الصحاح، أبو بكر الرازي، رتبه: محمود خاطر (دار الفكر، بيروت، لبنان، ط1، 2001م).
98- المختصر الوجيز في مقاصد التشريع, عوض بن محمد القرني, (دار الأندلس الخضراء, جدة, السعودية, ط1, 1998م).

99- المدينة والسياسة، دراسة في " الضرورة في السياسة لابن رشد "، (مركـز الكتاب للنشر، دمشق، سوريا، ط1، دس).
100- مذكرة أصول الفقه، محمد الأمين الشنقيطي (دار السلفية، الجزائر، الجزائـر 1991م).
101- المرأة والعمل السياسي، هبة رؤوف عزت (دار المعرفة، الجزائر، الجزائـر دط، دس).
102- مراتب الإجماع، ابن حزم (منشورات دار الآفاق الجديدة: بيـروت، لبنـان ط2، 1980م).
103- مسند الإمام أحمد، إعداد: أبو هاجر محمـد السـعيد (دار الكتـب العلميـة، بيروت، لبنان، دط، دس).
104- معجم الأصوليين, أبو الطيب مولود السريري الشوبي, (دار الكتب العلميـة, بيروت, لبنان, ط1, 2002م).
105- المعجم الدستوري، أوليفيه ميل. إيف ميني، تر: منصور القاضي، مر: زهير شكر (المؤسسة الجامعية للدراسات، بيروت، لبنان، 1996م).
106- معجم الفلسفة, محمود يعقوبي, (دار الميزان، الجزائر, الجزائر, ط3, دس).
107- معجم المفسرين, عادل نـويهض (مؤسسـة نـويهض الثقافيـة , دب, ط3 1988م).
108- المفاهيم الحديثة للأنظمة والحياة السياسية، فوزي أبو ذيـاب (دار النهضـة العربية، بيروت، لبنان، 1971م).
109- مفتاح الوصول إلى بناء الفروع على الأصول، أبو عبد الله محمد بن أحمـد التلمساني (منشورات المركز الثقافي الإسلامي، الجزائر، الجزائر، دط، دس).
110- المفردات في غريب القرآن، الراغب الأصفهاني، مر: محمد خليل عيتـاني (دار المعرفة، بيروت، لبنان، ط4، 2005م).

111- مقاصد الشريعة الإسلامية، الطاهر بن عاشور، (الشركة التونسية، تونس تونس، دط، دس) .

112- مقدمات في السياسة المدنية، بوعرفة عبد القادر، (رياض العلوم، الجزائر الجزائر، ط1، 2005م).

113- المقدمة، ابن خلدون، تح: درويش جويدة، (الدار العصرية، بيروت لبنان دط، 2002م).

114- الممارسة الديمقراطية للسلطة، بوعلام بن حمودة، (دار الأمة، برج الكيفان الجزائر، ط2، 1999م).

115- من أصول الفكر الإسلامي، محمد فتحي عثمان، (مؤسسة الرسالة، بيروت لبنان ط2، 1984م).

116- من فقه الدولة، يوسف القرضاوي، (دار الشروق، بيروت، لبنان، دس، دط).

117- منهاج السنة, ابن تيمية, تح: محمد رشا سالم (دار الكتب, بيروت, لبنان دط, 1986م).

118- الموافقات, الشاطبي (المكتبة العصرية, بيروت, لبنان, 2000م).

119- موسوعة أعلام الفلسفة, روني إيلي ألفا, راجعه: جورج نحل, (دار الكتب العلمية, بيروت, لبنان, د1, 1992م).

120- موسوعة أعلام الفلسفة، روني إيلي ألفا، راجعه: جورج نخل (دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1992م).

121- الموسوعة العربية، إشراف محمود محمد (دار الجيل، بيروت، لبنان، ط2، 2001م).

122- نظام الحكومة الإسلامية، التراتيب الإدارية، محمد عبد الحي الحسني الإدريس علق عليه: علي محمد دندل (دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1 2001م).

123- نظام الخلافة الإسلامية، مصطفى حلمي (دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان ط1، 2004م).
124- النظام السياسي في الإسلام, عبد العزيز عزت الخياط, (دار السلام القاهرة, مصر، ط2, 2004م).
125- النظام السياسية والقانون الدستوري, عبد الكريم علوان (دار الثقافة عمـان, الاردن, ط1 ،2001م).
126- نظرات في الفكر السياسي الإسلامي، محمد قاسم (دار الصـفوة، بيـروت لبنان، ط1، 1993م).
127- النظريات السياسية الإسلامية، محمد ضياء الـدين الـريس (دار التـراث القاهرة، مصر).
128- النظريات الفقهية، يوسف عبد الفتاح المرصفي، (مؤسسة المختـار، القـاهر مصر، ط1، 2001م).
129- نظرية التقريب والتغليب, احمد الريستوني (دار الكلمة, المنصورة, مصـر, ط1, 1997م).
130- نظرية السلطة عند الشيعة، توفيق السيف (المركز الثقافي العربي بيـروت لبنان، ط1، 1998م).
131- النظرية السياسية لابن خلدون، محمد محمود ربيع، (دار الهنا للطباعة، دبلد 1981م) .
132- نظرية المقاصد عند الشاطبي, احمد الريسوني, (دار الكلمة, القاهرة مصر, 1997م).
133- النظم الاجتماعية والسياسية عند قدماء العرب والأمم السامية، محمد محمـود جمعة، (مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، مصر، دط،1999م) .
134- النظم السياسية عبر العصور، أحمد أمين سليم، محمود سعيد رمضان، محمد علي الفوزي (دار النهضة العربية، بيروت، لبنان، ط1، 1999م).

135- النظام السياسية والقانون الدستوري، عبد الكريم علوان (دار الثقافة، عمـان، الأردن، 2001م).

136- النظام السياسية، أسس التنظيم السياسي، عبد الغني بسيوني، (الدار الجامعيـة دب، دس).

137- نهاية الديمقراطية، جان ماري جوينو، تر: ليلى غاني (دار الأزمنة الحديثـة بيروت، لبنان، 1998م).

138- الوجيز في أصول الفقه، وهبة الزحيلي (دار الفكر المعاصر، بيروت لبنان).

139- الوجيز في القانون الدستوري والمؤسسات السياسية المقارنة، الأمين شـريط (ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، الجزائر).

140- الوجيز في القانون الدستوري والمؤسسات السياسية، أبو بكر ادريـس (دار الكتاب الحديث، الجزائر، الجزائر، دط، 2003م).

141- الوجيز في القانون الدستوري, حسين بودياب, (دار العلوم عنابة الجزائـر, دط، دس).

142- الوجيز في القانون الدستوري، الأمين شريط، (ديوان المطبوعات الجامعيـة الجزائر، الجزائر، 1999م).

143- الوجيز في فلسفة القانون، إدريس فاضلي (ديوان المطبوعات الجامعيـة، دط 2003م).

144- اليقظة الفكرية والسياسية في القرن التاسع عشر، محمد بـديع شـريف (دار إقرأ، بيروت، لبنان، ط2، 1984م).

145- معجم المفسرين، عادل نـويهض (مؤسسـة نـويهض الثقافيـة، دب، ط3، 1988م).

فهرس الموضوعات